mircea florian

ISBN 973-21-0348-5

1389

editura minerva

„Raporturile complexe dintre credinţă şi ştiinţă îndreptăţesc avertismentul lui G. Th. Fechner : ştiinţa sa se ferească de a dispreţui credinţa, iar credinţa sa nu desconsidere ştiinţa. Deosebirea cea mai apăsată dintre credinţă şi ştiinţă trebuie căutată tot în felul faptelor sau experienţei.“

Mircea Florian
(Misticism şi credinţă)

1389

245 lei
2 TL
TOTAL: 247 lei

mircea florian

fondată în 1895 bpt serie nouă

mircea florian

misticism şi credinţă

cultură generală

mircea florian

fondată în 1895 bpt serie nouă

BIBLIOTECA ALEPH
CLUBUL CĂRŢII DIGITALE

Ilustrația copertei de : *ANTON SLAVNICU*

mircea florian

misticism și credință

ESEU

EDIȚIE, PREFAȚĂ ȘI TABEL CRONOLOGIC
DE ION IANOȘI

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1993
EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

Pentru această ediție toate drepturile
rezervate Editurii Minerva (BPT).

ISBN : 973-21-0348-5

PREFAȚĂ

DUALISM ȘI ANTINOMIE

1. Mircea Florian devine, în chip tot mai autoritar, în pleiada sa ilustră, un *primus inter pares*. E vorba de „maiorescieni" în genere, iar în speță de profesorii filosofi dintre elevii maestrului și urmașii lor. Variind, pe generații, ideea lovinesciană cu privire la „posteritatea critică" a lui T. Maiorescu, ajungem în linie dreaptă la P. P. Negulescu, apoi la asistentul și conferențiarul său din Universitatea bucureșteană, onorată de mulți alți confrați, de un C. Rădulescu-Motru dintre „bătrîni" și un Tudor Vianu dintre „tineri". Cu studii de specializare germane (sau și franceze), aceste personalități selectate de antemergător și de succesori au orientat, în deceniile interbelice, Facultatea de litere și filosofie pe făgașul instrucțiunii treptate și temeinice. Transmiterea cunoștințelor acumulate și formarea răbdătoare a urmașilor învățați a constituit principalul lor obiectiv, surclasînd pînă și dorința originalității, mai pronunțată în poezie sau în gîndirea de tip „poetic". Cei ieșiți, direct sau prin mijlocitori, din mantaua încăpătoare a mentorului culturii naționale s-au considerat în continuare slujitorii ei, mai presus de propriile interese. Rezultatul s-a articulat într-un lung șir de cursuri, studii și tratate. Iar dacă prin „viclenia" istoriei înlănțuirea verigilor a fost apoi întreruptă, aceia dintre maeștrii nedreptățiți, care au mai dispus de timp și

energie, şi-au continuat elaborările, fie şi pentru sertar, sărind ulterior în sprijinul tinerilor dornici să reia continuitatea.

Modelul eseului talentat ar putea să atragă în zilele noastre mai mult decît studiul riguros — şi cu atît mai vîrtos în condiţiile noii „cenzuri" economice. Pînă la urmă, va rodi însă şi modelul transmis de Mircea Florian. Temeiul său, îndeosebi premisa reuşitelor universitare şi de ştiinţă a filosofiei, este o obişnuinţă uitată : munca zilnică de multe ore pe parcursul întregii vieţi. Ucenicii vor trebui să parcurgă o reînnoită ucenicie. Mircea Florian îi va ghida şi moral, nu numai intelectual. Numai pe această cale trudnică vor parveni, dacă şi întrucît vor parveni, la originalitate. Nu atît la cea a gînditorilor noştri „artişti", cît la cea a filosofilor noştri „savanţi". La cea dovedită în primul rînd de către Mircea Florian.

2. După dizertaţia de doctorat *Noţiunea de timp la Henri Bergson* şi meditaţia lirică *Arta de a suferi*, conformă atmosferei imediat ulterioare primului război mondial, deşi atipică în continuare pentru autorul ei, Mircea Florian avea să publice articole şi studii, cărţi proprii şi traduceri, în cîteva domenii corelate : istoria filosofiei şi teoria ştiinţei, metafizică şi ontologie, gnoseologie şi logică. Principalele titluri sînt edificatoare chiar prin ele însele : *Îndrumare în filosofie*, *Rostul şi utilitatea filosofiei*, *Ştiinţă şi raţionalism*, *Cosmologia elenă*, *Antinomiile credinţei (Religie şi filosofie)*, *Kant şi criticismul modern pînă la Fichte*, *Cunoaştere şi existenţă*, *Reconstrucţie filosofică*, *Metafizică şi artă*, *Misticism şi credinţă*, *Cursuri de logică şi epistemologie*, *de filosofie generală* şi *de istoria filosofiei moderne*, *Organon*-ul aristotelic în patru volume şi cele două monumentale volume postume, *Recesivitatea ca structură a lumii*.

Toate se asamblează. Mircea Florian este filosof prin excelenţă, centrat anume şi continuu pe filosofie, istoria şi teoria ei, tocmai din şi pentru acest motiv preocupat

totodată — mai întîi — de știință și — mai apoi — de morală, religie, artă, adică de toate materiile ce se lasă și se cer abordate sub raport filosofic. Gînditorul îmbină mereu doi timpi „respiratorii", de lărgire și de concentrare. Ideile „inspirate" și „expirate" de el sînt numeroase, dar adunate în cercuri concentrice, în jurul cîtorva nuclee. Care anume ?

Evadarea din „isme". Depășirea zbaterii sterile între raționalism și iraționalism — căci iraționalismul n-a fost decît consecința directă a felului defectuos de a concepe rațiunea. Prin dreapta ei abilitare, prin reabilitarea rațiunii cunoscătoare opoziția față de intuitivismul și antiintelectualismul, „trăirismul" și misticismul contemporan. Refuzul eclectismului. Trecerea dincolo de metafizică și de pozitivism — dar în posesia cît mai multor date pozitive. Rearticularea filosofiei ca obiect și ca metodologie. Revenirea la fapte și la temeiul lor (inclusiv cel necondiționat). Lărgirea „realului" prin includerea și a „irealului". Regîndirea „experienței ca principiu de reconstrucție filosofică", într-un sens extins, cuprinzînd viața cu toate fețele ei, dar fără intervenția „creatoare" a interpretului. Reașezarea științei în drepturile ei autonome — și pentru ca, indisolubil legată de ea, filosofia să-și poată revendica propriile ei prerogative autonome. Asumarea concomitentă și dinamică a laturilor polare din „structura lumii", printr-un sistem mobil care să nu sacrifice însă realitatea și să nu urmărească vreo sinteză reducționistă ; adică promovarea dualităților, conform cu „asimetria cosmosului", în locul tradiționalelor monisme, drept care vor fi menținute toate dualitățile, antitezele, opozițiile din „structura universală a datului", cu rolul lor schimbător : dominant și subaltern, secundar, subordonat dar compensator, deci recesiv. În acest fel ajunge gînditorul să reclădească, după al doilea război mondial și avatarurile personale cărora avea să le fie supus, „dualitățile recesive" ale Universului, precum : deosebire-asemănare, multiplu-unu, individual-

general, eterogen-omogen, materie-formă, timp-eternitate, finit-infinit, relativ-absolut, obiect-subiect, existență-cunoaștere, rațional-irațional, imanent-transcendent, real-ireal, existență-neant, existență-valoare, determinism-libertate ; apoi acțiune-cunoaștere, optimism-pesimism, viață-moarte, animal-om, știință-religie, istorism-supraistorism ș.a.

Concluzive pentru răstimpurile interbelic și postbelic sînt : articolele reunite în *Reconstrucție filosofică* și demonstrația din *Recesivitatea ca structură a lumii.*

În volumul din 1943 sînt incluse și textele intitulate *Sensul unei filosofii românești* (1933) și *Filosofie românească* (1940). Ele reafirmă diagnosticul formulat mai demult și leacul mereu preconizat. Filosofia europeană îndeobște, cea românească în speță, au asimilat romantismul ca reacție la optimismul și raționalismul clasic. Sub semnul romantismului s-a format, dar nu s-a și închegat, filosofia la noi, preferînd științei antiintelectualismul, intuiționismul, „filosofia vieții", „lirismul simțit sau numai verbalizat" și „patosul naționalist". „Filosofia a făcut mult pentru alții, dar prea puțin pentru sine." Jertfindu-se pentru stat, filosofii s-au zbuciumat între Occident și Orient, au încercat să îmbine eclectic un kantianism de mîna a doua cu o soluție mistică salvatoare de scepticism. E timpul ca, împreună cu nuanțările inclusiv sceptice, filosofia să întocmească o ontologie exactă, însă nu aceea „existențială", la modă, prin al cărei spirit să iasă din criza iraționalistă, scăpînd de mesianismele înșelătoare.

Aceasta e calea preconizată de Mircea Florian. Un drum printre etapele căruia trebuia să figureze nu numai implicita, dar și explicita confruntare cu misticismul.

3. Să rememorăm însă, mai întîi, studiul publicat în 1936 în „Revista de filosofie", apoi, separat, de „Societatea română de filosofie" — purtînd titlul *Antinomiile credinței* și subtitlul *Religie și filosofie.* Mobilul elaborării sale cititorul îl află tocmai din ultimul, cel de-al cincilea

capitol al său, *Epilogul iraționalist*, explicitînd premisele capitolului introductiv ; un ultim și un prim capitol, între care sînt așezate celelalte trei cu caracter teoretic lămuritor, cu privire la esența, originea și antinomiile religiilor.

„Tendința de a coborî valoarea științei și chiar de a proclama «falimentul» ei e inerentă iraționalismului modern." „Separarea, încercată de iraționalism, nu e fericită, căci e făcută cu jertfele grele ale științei și ale moralei." Un lung șir de gînditori, altminteri de excepție, au contribuit și au condus la acest „epilog iraționalist". Filosoful e dator să prezinte cu toată nepărtinirea vicisitudinile pe care religia le-a străbătut în cursul civilizației și cu deosebire de-a lungul ultimelor secole, căci „scopul filosofiei nu e justificarea sau negarea religiei, ci căutarea adevărului". Care e adevărul ?

Religia și filosofia, ni se spune de la început, au puncte comune și divergente. În fondul lor, ele sînt însă „două forme ireductibile ale conștiinței umane", „ele sunt incomensurabile" nu prin grad, ci prin natură. Supranaturalul *versus* naturalul, transcendentul *versus* imanentul, sacrul *versus* profanul : iată „deosebirea radicală dintre două lumi". Pe de o parte, a trebuit să se producă un compromis în ordine intelectuală, unul care să permită influențe reciproce; pe de altă parte, riscul era ca *„o antinomie înlăuntrul credinței"* să se ascută pînă la grave contradicții exterioare cu filosofia, periclitîndu-i acesteia statutul propriu. Oscilația între sfera proprie, a supranaturalului sau iraționalului, și sfera străină, filosofică (științifică), a naturalului sau raționalului, a generat „tragedia religiei" și, prin contaminare, dezastrul filosofiei științifice. O antinomie lăuntrică s-a extrapolat și hipertrofiat. Filosoful e obligat să ia act de situație, fără să fie obligat s-o și accepte. El va trebui să descopere atît antinomia cît și armonia, mai întîi „în interiorul religiei" — pentru ca abia

apoi să refacă punţile de legătură cu filosofia, menţinută ca o altă filtrare prin conştiinţă a lumii.

Aceasta e demonstraţia teoretică. Ea este susţinută prin cîteva reconstituiri istorice. O dată, printr-un istoric al compromisului în fetişism, animism, magism, totemism — de pînă la monoteismul originar şi cel elaborat. Apoi, printr-un istoric al încercărilor de a depăşi vechiul compromis cu ajutorul unei sinteze : în teologia greacă, patristică şi scolastică, filosofia modernă şi cugetarea contemporană. În fine, prin istoricul iraţionalismului : de la Pascal, Chateaubriand, moraliştii englezi, Schleiermacher, pînă la neocriticism, Kierkegaard, Berdiaev, Maritain, Bergson şi mulţi alţii.

Postulatele sînt limpezi. Mircea Florian ţine să explice geneza şi structura conflictului iscat, apoi hipertrofiat, între religie şi ştiinţă-filosofie-morală. O dată circumscrisă, tema mai necesita, evident, detalieri şi aprofundări. Faptul că autorul le avea încă de atunci în vedere, şi nu nebulos, ci exact, îl indică remarcile : „Despre mistică vom spune aci strictul necesar" ; „La locul potrivit vom cunoaşte cele două polarizări religioase : religia misticei şi religia credinţei".

4. Exact zece ani desparte cartea de studiu. Între timp boala diagnosticată s-a agravat serios, făcînd inimaginabile ravagii. Deceniul 1936—1946 a fost unul dintre cele mai cumplite din istoria umanităţii, în orice caz din ultimele secole. Colosala tragedie îndurată de omenire presează subtextual asupra meditaţiei ; iar în text irupe anume prin categorica disociere dintre „credinţă" şi „misticism", prin constantul efort de a abilita cu deosebire credinţa ca opusă şi misticismului vechi, cu atît mai categoric celui nou, fie religios, fie laic.

Desigur, laturile dihotomiei enunţate în titlul cărţii şi în titlurile celor două părţi componente ale ei sînt urmărite cu mijloace riguros ştiinţifice, fără partizanate preconcepute. Autorul ţine să nu invente, să nu „creeze" ni-

mic, să se conformeze în exclusivitate datelor realității, dublei „experiențe" religioase acumulate din timpurile străvechi pînă în contemporaneitatea nemijlocită. Dar demontarea și demonstrarea *antinomiei* lor obiective e cea care și poartă un corespunzător *patos* intelectual, chiar afectiv, imposibil de ignorat. Cititorul încearcă impresia că de astă dată autorul se angajează mai tăios decît cu alte prilejuri în polemică — în fond aceeași dintotdeauna, dar vizînd cel mai nevralgic punct al confruntărilor.

Înainte de a urmări principala antiteză a cărții, pe care am numi-o *internă*, să punctăm temeiul ei filosofic general, articulat într-o opoziție *externă*. Din scrierile sale mai vechi, autorul amintește pe parcurs nu doar *Antinomiile credinței*, ci și *Reconstrucție filosofică*. Dacă prima trimitere se găsește în *Prefață*, a doua ne întîmpină în acea *Introducere* menită să circumscrie știința, filosofia și religia. Și aici, și în finalul lucrării gînditorul reia un mai vechi enunț de bază al său, în afara căruia nu concepe „reconstrucția filosofică".

Omul dispune de „două funcții", unite dar niciodată identice, a căror confundare naște grave confuzii: „funcția de cunoaștere" și „funcția de creație" (numită și de modelare, „poetică", practică, productivă, instaurativă). Funcția de cunoaștere patronează știința și filosofia, respectiv filosofia științifică, singura acceptată ca propriu-zis filosofică. Știința urmărește cunoștințe particulare, speciale, ridicate la generalizări, filosofia — noțiuni universale. Ambele sînt însă cunoscătoare, nu „creatoare". A vorbi de „cunoaștere rațională" e un pleonasm, o tautologie, tot așa cum invocarea „cunoașterii irațională" e o *contradictio in adjecto*, întrucît iraționalul ține de propensiunea modelatoare a omului. Atît arta, cît și religia se înrădăcinează în funcția de creație, exclusivă în misticism și prioritară în credință. Dacă în știință și filosofie domină cunoașterea (iar creația e derivată), în artă și religie precumpănește creația (cunoașterea fiindu-i subor-

donată). În măsura legăturilor indiscutabile dintre cele două funcții distincte, nu pot fi neglijate nici raporturile dintre știință și artă sau dintre religie și filosofie — dar numai după delimitările autonome de rigoare.

Aceasta constituie o premisă. O alta reia de asemenea o teză anterior elaborată a „reconstrucției filosofice", anume solicitarea de a transfera „experiența" de la un sens limitat, rezervat doar experienței simțurilor, la un sens cuprinzător, care să înglobeze exteriorul și interiorul, simțurile și intelectul, gîndirea și reprezentarea, obiectele și trăirile, realul și irealul, idealul, imaginarul, fantasticul, fictivul, cu alte cuvinte tot ceea ce e prelucrat și de către funcția de cunoaștere, și de către funcția de creație. Nimic nu scapă „experienței", nu-i scapă nici religia. Credința vizează și ea realitatea, doar că un „alt fel" de realitate. De aici derivă îndreptățirea esențială de a privi religia în corelare și cu știința. Căci preconizata accepțiune a „experienței" favorizează acceptarea datului, umilința în fața realității, devotamentul față de obiect — fie el profan sau sacru, imanent sau transcendent.

Așadar, premisa din urmă mai degrabă asociază religia și știința, iar premisa anterioară mai degrabă le disociază. Schema abstractă duce la două împerecheri : știința *și* filosofia în opoziție cu misticismul *și* credința (ultimele corelate firesc și cu poezia, arta). Dar, în mișcarea vie și adesea contradictorie a „experienței" omenești, cunoscătoare *și* creatoare, opozițiile se și înmoaie, cedează interacțiunilor cu „străinătățile" și stărilor tensionate cu „frățietățile".

Ultima, împerecherea misticism-credință, în parte *este*, în parte doar *pare*. Filosofia e mai legată de știință decît credința de misticism. Autorul ține să demonteze această din urmă aparență, părelnicie, iluzie. Ea e servită, ne avertizează el, de multe fapte teoretice și practice, istorice și dogmatice. Dar ele, toate, nu au cum să șteargă diferența specifică, s-o disimuleze. Miza principală a demonstrației este despărțirea apelor. Căci „polul mistic" și

„polul credinței" se cuvin precis delimitate chiar în interiorul religiei. *În fapt*, religiile au suportat, de-a lungul mileniilor, numeroase intruziuni ale trăirii, inspirației, beției mistice. *De drept* însă, religiozitatea autentică, în orice caz cea superioară, monoteistă și creștină, poate și trebuie să se recunoască numai în credință și nu în misticism.

Autorul consideră emanciparea „elanului mistic de disciplina religiei tradiționale" ca fiind fenomenul cel mai caracteristic al culturii contemporane. Observația e formulată încă din prima pagină: îndemnul prim al lucrării este constatarea unui fapt cardinal — „descătușarea misticismului atavic de disciplina religioasă care l-a controlat și canalizat pînă în vremurile noi". Misticismul participase la formarea și dezvoltarea credințelor, ca „misticism inferior" dominase însă numai credințele inferioare, pe cînd în credințele superioare — monoteismele și îndeosebi creștinismul — ocupase, chiar în calitate de „misticism superior", un loc subordonat. Acum această ordine de mult statornicită a fost răvășită de hipertrofierea misticismelor de tot soiul, față de care anume credințele, fie ele religioase ori laice, s-au înclinat, și-au recunoscut capitularea.

Iată teza concluzivă, împreună cu precizarea ultimei deosebiri hotărîtoare: „Dumnezeul creștin nu e descoperit prin misticism, ci numai prin credință. Misticismul consecvent e păgînism, e cufundare în Natură." Faptele susținătoare sînt analizate pînă aici pe rînd. Obiectul mistic are caracter absolut, prezența absolutului are o certitudine de nezdruncinat, ceea ce duce la totalitate și unitate a absolutului, la unificarea, prin simplificare, a subiectului cu Unul, la o unitate perfectă, pînă la contopire, între conștiință și absolut.

Din enunțarea acestor trăsături, cititorului ar putea să-i scape încă structura polară a respectivei „experiențe" față de credință. Detalierile vor limpezi opoziția. Misticis-

mul este „elanul vital", în care „totul e trăire". Dacă în credință intervine și cunoașterea, aici *bios*-ul elimină orice *gnosis*: „Misticismul nu e un mod de a cunoaște, ci de a trăi..." Baza trăirii, de fapt a extazului, este însă perceperea intensă a unei „înrudiri vitale" cu totalitatea existenței. Misticul se scufundă abisal în viață. El cultivă unitatea, indistinctul, infinitul. Pentru el orice dualitate, orice pluralitate rămîn iluzorii. El vrea să evadeze din haosul pluralității sensibile în certitudinea absolută a unității existenței. Rezultatul: contopirea sufletului cu Unul — Unul care depășește chiar pe Dumnezeu, care îl și poate ignora pe Dumnezeu. Varianta din urmă e cuprinsă în varianta dintîi, asociată deocamdată cu credința, dar de-acum într-o ordine răsturnată a importanței componentelor. Așa ajunge misticul la ceea ce trebuie să ajungă: la panteism. El îndumnezeiește cosmosul. Nu mai e vorba de transparență, ci de triumful imanenței. Și nici de grație sau păcat, de bine sau rău nu mai poate fi vorba, de vreme ce sufletul se scufundă în Unul, în totalitatea cu care se identifică. „Trăirea mistică nu e ascensiune, ci o coborîre în adîncuri." Tot dilatîndu-se, eul se pierde în cele din urmă în unitate, tot afirmîndu-și prerogativele, sfîrșește în pasivitate — una „abisală" — urmărind mereu „iluminări", își anexează „noaptea obscură", de care este el însuși anexat. Dezaproprierii eului, pasivității și obscurității li se adaugă și alte trăsături complementare, secundare sau aparent contrare, întrucît echivocul nu poate să dispară dintr-o trăire care pe cît exacerbează divinitatea, tot pe atît o subminează, transferîndu-i ilimitarea asupra unui eu hipertrofiat și... aneantizat. Autorul urmărește și asocierile curente ale ultimei tentații ambivalente fie cu nevroza, fie cu sexualitatea, de pînă la asumarea unor maximalisme și minimalizări. În planul din urmă, al sexualității, el operează din nou o distincție între iubirea cu sens erotic și cea cu sens de caritate. Precumpănirea erosului e proprie misticismului, în

orice caz celui inferior, mai ales celui orgiastic, dar și celui ascetic ; numai misticismul superior, asociat credinței și subordonat ei, își întoarce fața spre caritate.

Nu urmărim detalierile istorice privitoare la misticismul șamanic, indian, yoghin, grec, pythagoreic, platonic, plotinian, mahomedan, creștin — mai des catolic decît protestant ; nici decelarea, din veac în veac, a unui „misticism al iubirii", medieval și vest-european, de oarecare inspirație erotică, dar cu precumpănire caritativă. „Misticismul creștin e mare, *cu toate* că e misticism, nicidecum *fiindcă* e misticism." Asocierea lăuntrică e surclasată de disocierea exterioară. „Misticismul este esențial *naturist* și ca atare se opune unei *credințe* orientate *supranaturist*." Misticismul urmărește în fapt imanența, nu transcendența. El suprimă distanța dintre om și Dumnezeu. El anihilează, astfel, moralitatea. În schimb, supralicitează vitalitatea. Ceea ce, în cazul dat, echivalează cu barbaria. Misticismul, eliberat de sub tutela credinței, dezlănțuie ofensive împotriva civilizației. El e antiintelectual, antispiritual, anticultural. „Misticismul înflorește în epoci tulburi de despotism și împilare, cînd se suprimă gîndirea și exprimarea ei." Misticismul e vechiul sau noul *hybris*, în nezăgăzuirea sa imorală.

Misticismului extrareligios i se opune religiozitatea extramistică. Ea se bazează pe sentimentul distanței dintre om și Dumnezeu. Ea recunoaște păcatul incifrat în imanență și grația pogorîtă din transcendent. Ea valorifică din plin iubirea-caritate. Credința e și emotivă, dar și rațională, o trăire cu elemente (chiar dacă subordonate) de cunoaștere. Umilința inimii propovăduită de Iisus nu este cu totul opusă față de umilința inteligenței lui Socrate. De aceea are sens să ne punem întrebări legate de raportul dintre credință (credința-opinie și credința-certitudine absolută) și știință — interogații fără obiect în cazul misticii. Și mai are sens să ne întrebăm, după ce am dezbătut asemănările și deosebirile dintre religie și știință, cu

privire la metodele şi obiectele lor, să subsumăm „experienţei" nu doar ştiinţa, ci şi religia. Acest efort disociativ-asociativ îl susţine distincţia subtilă dintre „altul" şi „altfel". Sacrul se opune profanului, precum graţia păcatului. Dar — insistă Mircea Florian — sacrul e „cu totul altfel", nu „cu totul altul" decît profanul. „Altul" n-ar fi compatibil cu experienţa, deci n-ar putea fi abordat decît în chip mistic. „Altfel" rămîne expresia credinţei. „Afirmarea divinului presupune *în acelaşi timp* o realizare total diferită, dar şi una care nu e lipsită de asemănări cu aceea cunoscută nouă din experienţă. *Aceleaşi lucruri, însă altfel.*" Credinţa se bazează pe o *„înrudire de esenţă* între spiritul uman şi cel divin". În iudaism şi în creştinism, de la Moise, prin profeţi, pînă la Iisus, divinul se insereză tot mai hotărît în uman, în spirit, în credinţă. Transcendentul se întretaie cu imanentul. Supranaturalul înnobilează natura. De aci şi pendularea continuă, în creştinism, între transcendent şi imanent, supranatural şi natural, raţional şi iraţional — dar la antipodul ambelor extreme, teismul mistic şi deismul raţionalist. Ca misticismul să poată fi tolerat de credinţă, se cuvine ca din scop în sine el să se pună în serviciul lui Dumnezeu şi al moralei. Dimpotrivă, credinţa — cu sau fără amestecul unor elemente mistice — este binefăcătoare sub raport moral, caritativ, spiritual, filosofic.

Pe parcursul acestei pasionante demonstraţii duale şi antinomice, revine de cîteva ori un motiv care ar putea scăpa atenţiei cititorului. Să-i adunăm componentele. Iniţial, cînd vorbeşte despre misticismul „timpului nostru, care slăveşte vitalitatea pură, întrupată în Forţă, şi se făleşte cu iraţionalismul său", autorul aminteşte de o consecinţă capitală a evadării misticismului de sub paza religiei tradiţionale, anume de exproprierea, de către „naţia rezemată pe rasă", a unei noi „religii" sîngeroase, tiranice şi ignobile. Curînd adresa e precizată mai exact, căci după ocultism, magie, teosofie, spiritism, toate integra-

bile misticismului, se invocă şi formule precum „mistica naţionalistă", „mistica fascistă", „mistica democrată". Mai tîrziu, reacţia mistică la pozitivismul modern e asociată, sub raport filosofic, atît cu idealismul unui Fichte, Schelling, Hegel, cît şi cu materialismul modern. Ideea e reluată şi rezumată la sfîrşitul primei jumătăţi a cărţii : misticismul a inspirat în filosofie idealismul şi monismul, precum şi „filosofia naturii". În a doua parte, consacrată credinţei, întîlnim două referiri la opinia potrivit căreia religia ar fi „opiu al poporului" ; apoi ni se vorbeşte despre „religiile camuflate", despre ateism şi materialism, despre saltul neaşteptat al omului celui mai areligios într-o „religie" proprie, de „un fanatism care uneori depăşeşte pe acela al credinciosului tradiţional". Pentru ca aproape de sfîrşit să reapară discuţia cu privire la ateistul şi materialistul contemporan, cu precizarea că, după cum religia nu e un panaceu universal pentru toate relele sociale, tot astfel ateismul nu a primejduit încă ordinea socială, căci „n-a existat pînă acum o colectivitate care *în totalitatea* ei să fi profesat ateismul" etc.

Cum să unificăm aceste remarci disparate ? În 1946 Mircea Florian cunoştea exact o anumită degradare socială extremă, dar intuia şi înrudirea ei cu extrema cealaltă. El vedea cum misticismele naţionaliste, fasciste, naziste, legionare au avansat acoperind şi nimicind credinţa religioasă, nu o dată în numele idealismului, spiritualismului, degradat firesc. El presimţea însă, deşi lua anumite măsuri de precauţie caracteristice omului de ştiinţă, cum ar putea ajunge la un rezultat similar şi misticismul provenit din materialism şi ateism. Dacă în paginile cărţii sale totalitarismul lui Hitler transpare limpede, ne sînt oferite toate premisele şi pentru ulterioara identificare o totalitarismului lui Stalin (şi al adepţilor săi). Deşi în textul cărţii misticismul de provenienţă religioasă acaparează mare parte din analiza critică, în subtext este concomitent demontat şi misticismul laic, care alimentează

extremele și excesele, propunînd lumii un substitut de „credință" și de „religie", cu sens prin excelență barbar. Poate că acest patos subteran, traversînd însă toată analiza, este astăzi cel mai actual. El derivă însă din tot restul, duce silogismul teoretic pînă la ultime consecințe practice : oricine va exacerba un misticism necontrolat de moralitate, unul direct naționalist sau drapat în declarații „internaționaliste", unul rasist, iraționalist, antiintelectual — de proveniență fie idealistă, fie materialistă — va sfîrși prin a elogia sau chiar prin a înfăptui barbaria !

5. Acum ne putem opri ceva mai în detaliu la *Recesivitatea ca structură a lumii*, și anume la penultimul său amplu capitol (al 39-lea), intitulat *Cosmocentrism-antropocentrism. Știință-religie.* În cuprinsul lui găsim cîte o trimitere la *Antinomiile credinței* și la *Misticism și credință* ; căci, pe de o parte, autorul reia analiza oscilațiilor credinței între transcendent și imanent, respectiv îndepărtările și apropierile credinței de știință, iar în această perspectivă, pe de altă parte, rediscută accepțiunile științei și efectul acestora asupra raporturilor ei cu religia, adică exact ceea ce în cartea anterioară tratase în capitolul *Credință și știință. Conflict sau armonie ?* (II, 5).

Trei îi apar și acum sensurile științei, dintre care două generale, solidare cu credința, și unul special, antagonic în raport cu ea. Știința poate fi, întîi, echivalată cu orice luare de con-știință, apoi cu intrarea în conștiință a unui *obiect* generic și neprecizat — în ambele cazuri experiența îmbinînd obiectivul cu subiectivul, realul cu irealul, idealul, suprarealul ; în fine, știința poate urmări o obiectivitate opusă ireductibil Conștiinței divine.

Genetic și ca structură originară, religia este antropocentrică, iar știința — cosmocentrică. La acest nivel opoziția blochează însă legăturile reciproce. Pentru a-și demonstra viziunea „recesivă", care asigură o compensație dinamică factorului subordonat, acordînd în mers factorului dominant un rol recesiv și invers, Mircea Florian

introduce în schema dual inițială o sumedenie de corective, la nivelul ambelor componente. La un pol, religia domină omul și e totodată dominată de om ; în plus, are și devieri spre cosmocentrism, începînd cu un rol cosmoplastic și cosmognostic. La celălalt pol, știința își cucerește treptat propriul cosmocentrism, după care își asimilează contrarietățile și crizele care o obligă nu numai la cedări antropocentrice, dar și la reapropieri de religie. Faptul din urmă e o reacție la succesive îngrădiri, chiar în limitele celui de-al treilea sens, la mai puține prerogative : dacă știința se ocupă doar de „fenomene" și de o „practică simbolică", înseamnă că atunci îi scapă „misterul", că se ajunge la apologia iraționalistă a „trăirii", la vitalizarea universului material, la un „antropomorfism intelectual" idealist și „creator" ca sorginte — la „criza adevărului științific" din chiar interiorul „noii științe". Romantismul preferase, încă la începutul secolului trecut, excesele vulcanice, frenetice, cultul primitivismului haotic și barbar, slăvirea forțelor cosmice inconștiente ; iar „apocalipticii iraționaliști mai recenți" au elaborat doctrine total independente de rațiune, construcții imaginare, mitice, cu ascuțite răsfrîngeri mistice. Religia a intrat, la rîndul ei, în multe contradicții devastatoare, începînd cu o supralicitare a transcendenței purificată de Personalitatea divină, adică suprimînd, prin înlăturarea antropocentrismului, divinitatea. Nici credința nu poate fi însă redusă la religiozitate, de la o vreme s-au accentuat, de aceea, din nou „religiile camuflate", teozofia, ocultismul, supraomul, iraționalismul, „cultul suveranității naționale absolute" (naționalismul) ș.a. La antipodul acestor variante mistice, refuzate categoric, autorul recunoaște ca singura credință extrareligioasă valabilă „afirmarea Spiritului demiurgic al omului, în ciuda erorilor și eșecurilor".

Problema care îl preocupă, așadar, este tragedia culturii europene, în care valabilitatea științei ajunge să fie îngustată, slăbită, compensată prin religie, și care totodată

oscilează mereu între imposibilitatea atît de a menține intactă credința, cît și de a o rupe cu ea radical. Problema este cum să redescoperi și autonomiile, și interacțiunile. Aceeași problemă, în cele din urmă, ca în *Misticism și credință*. În condițiile schimbate, autorul preferă o abordare oarecum mai prudentă, învăluindu-și crezul în disocieri perfect obiective. În fond, așa procedase însă și anterior. Să amintim și extrema bogăție a surselor bibliografice ajutătoare. Adesea ele chiar se suprapun, prin aceleași nume și titluri. Momentul pînă la care autorul și-a putut aduce documentația coincide cu data elaborării cărții pe care o republicăm acum ; curînd după această dată informația occidentală avea să fie blocată.

6. Ne ajunge o concluzie minimală. Mircea Florian este — am afirmat și sperăm a o fi probat și cu acest prilej — întîiul nostru „filosof științific". În această calitate el nu e însă doar un filosof al științei, ci și unul al moralei, artei, religiei. Concepția sa unitară îi patronează fiecare compartiment abordat. Prioritar, ea este favorabilă datului, realului, experienței ; ca și cercetării lor cumpănite, logice, raționale. Autorului îi repugnă unilateralitățile și excesele. Le consemnează critic, întotdeauna argumentat. În opiniile sale e ferm și nuanțat.

Dualitatea filosofie-religie, știință-religie l-a preocupat permanent. A investigat-o din multiple unghiuri, istorice și sistematice. Ținea să-i soluționeze aspectele aparent insolubile. Mobilul oarecum tăinuit se desconspiră totuși : savantul a fost și credincios. Creștin, Mircea Florian ține să-și salvgardeze religia, fără să renunțe la știință. Antinomia nu e doar generală, ci și personală. Ea impune soluții într-o vreme în care credinței i se substituiseră misticismele, nu doar, și poate nu cu precădere, religioase. Printre ele, autenticul intelectual se simte stingher, înstrăinat.

Misticism și credință rămîne o demonstrație sobră — și o lectură pasionantă. Tot atît de actuală ca și la timpul

publicării. Secolul nostru a cedat, în momentele sale cruciale, nu o dată misticismelor. Un remediu față de ele, chiar dacă nu suficient, rămîne legătura dintre real și ireal : dintre rațiune și credință.

octombrie 1992

ION IANOȘI

TABEL CRONOLOGIC

1888 *1 aprilie* Se naşte la Bucureşti Mircea Florian. Urmează cursul secundar la liceul Gh. Lazăr şi la Colegiul Sf. Sava, distingîndu-se ca un elev eminent.

1907 *1 iulie* Obţine certificatul de absolvire a Colegiului Sf. Sava.
Se înscrie la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de litere şi filosofie. Se specializează în filosofie. Are ca profesori, între alţii, pe Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iaşi, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu.

1911 *16 decembrie* I se acordă diploma de licenţă a Facultăţii de litere şi filosofie, Universitatea din Bucureşti.

1912 Îşi începe activitatea publicistică în revista „Convorbiri literare", prin trei articole scrise în ultimul an de studii universitare şi apărute sub titlul *Destinele ştiinţei şi metafizicii*.
După absolvirea facultăţii îşi continuă studiile în Germania, la Universitatea din Greifswald (oraş situat în vecinătatea Mării Baltice, în Pomerania). Lucrează sub îndruma-

rea filosofului imanentist Johannes Rehmke (1848—1930).

1914 *6 aprilie.* Obține diploma de doctor în filosofie a Universității din Greifswald cu lucrarea *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson. Eine kritische Untersuchung.* Inaugural-Dissertation *(Noțiunea de timp la Henri Bergson. O cercetare critică...)* — la susținerea căreia îl are ca referent tot pe Johannes Rehmke. Este o primă explicație a intuiționismului bergsonian din opera sa. Teza de doctorat va fi recenzată favorabil în revistele „Internationale Monatsschrift für Wissenschaft und Technik", „Archiv für Geschichte der Philosophie"; la ea vor face referiri mai multe studii și monografii (ca, de pildă, Paul Jurevics în cartea sa consacrată problemei cunoașterii în filosofia lui Bergson). Studii ulterioare ale lui Mircea Florian vor fi recenzate, la apariție, de revista „Archiv für Geschichte der Philosophie". El însuși va colabora la revista „Grundwissenschaft".

1916 *1 ianuarie* Ministerul Instrucțiunii îl numește docent la Universitatea din București pentru disciplina istoria filosofiei.
În timpul războiului este internat, pentru o perioadă, într-un lagăr de prizonieri în Germania, la Krefeld (în Renania de nord-vest, lîngă Duisburg). Eliberat, se întoarce în teritoriul ocupat de nemți și acceptă pentru un timp un post de inspector școlar.

1921 Volumul *Arta de a suferi. Trepetnic sufletesc* (Ed. Fundației I. V. Socec) prelucrează expe-

rienţa războiului mondial în cheie meditativ-lirică.

1922 *1 ianuarie* Ministerul Instrucţiunii îl numeşte asistent suplinitor al profesorului P. P. Negulescu la Universitatea din Bucureşti. Profesorul, absorbit de alte activităţi academice şi politice, îi încredinţează ţinerea mai multor cursuri, unde se distinge printr-o întinsă erudiţie filosofică. Un timp este şi custode al Bibliotecii Fundaţiei Carol I.

1922 Îşi începe seria articolelor de specialitate cu *O nouă filosofie*, urmată de *Realism şi idealism.* Ambele apar în „Convorbiri literare". Va publica articole, în afara acestei reviste, în „Ideea Europeană", „Revista de Filosofie", „Viaţa Românească" ş.a. Unele dintre aceste articole le va tipări şi separat, ca broşuri (sau le va include ulterior în volume).
În acelaşi an apare şi cartea *Îndrumare în filosofie* (I. V. Socec), o istorie a filosofiei de la „Filosofia greacă", prin „Filosofia creştină — patristică şi scolastică", pînă la „Filosofia modernă" şi, pe scurt, „Filosofia prezentului".

1923 Apar volumul *Rostul şi utilitatea filosofiei* (I. V. Socec), articolele *Filosofia ca disciplină teoretică, Filosofia lui „Ca şi cum", „Răsturnarea tuturor valorilor".*
Din acest an ţine, sub auspiciile „Societăţii române de filosofie", conferinţe la Craiova, Brăila, Bucureşti.

1924 *7 martie.* Prin adresa Ministerului Instrucţiunii, este numit conferenţiar suplinitor.

Articolul *Kant și cugetarea modernă* este recenzat de Lucian Blaga și D. D. Roșca în „Archiv für Geschichte der Philosophie".

1925—1926 Văd lumina tiparului articolele *Filosofia timpului nostru, Problema datului, Educație și educatori, Maine de Biran, Cultura română și ortodoxia, Spinoza sau iubirea geometrizată.*

1926 Cartea *Știință și raționalism*, sinteză importantă, în care își propune să depășească, printr-un punct de vedere superior, bazat pe reelaborarea noțiunii de „știință", direcțiile contrare în filosofie, în primul rînd confruntarea dintre raționalism și iraționalism (dar și cea dintre occidentalism și orientalism).

1927 23 mai. Prin Înalt Decret Regal este numit conferențiar definitiv, de la 1 mai.

Ca docent, asistent și conferențiar și-a desfășurat activitatea didactică în principal la cursuri și seminare de Istoria filosofiei (antică, medievală, modernă, contemporană). A ținut și un curs de Introducere în filosofie, în anul preparator, de la înființarea pînă la suprimarea acestuia.

Pînă în anul 1927 a fost și secretar de redacție la „Revista de filosofie" (director, C. Rădulescu-Motru), care a ajuns pînă la, inclusiv, al XI-lea volum al său. Din 1927 pînă în 1944 „Revista de filosofie" va fi editată de N. Bagdasar, pînă la, inclusiv, volumul XXVIII. N. Bagdasar va asigura și activitatea „Societății române de filosofie", la lucrările căreia vor participa regulat Mircea Florian,

Nicolae Petrescu, Tudor Vianu, toți conferențiari.

1928 Articolul *E posibilă o metafizică inductivă ?* urmărește să statornicească atribuțiile metafizicii ; rediscută în acest scop raportul dintre metafizică și știință, expune propria concepție cu privire la „experiență".

1929 Cartea *Cosmologia elenă* (Tipografia „Bucovina") cercetează tema sub raport istoric, inclusiv prin reliefarea legăturilor filosofiei elene cu gîndirea mistică, fie neoplatonică, fie iudeo-creștină. Volumul e recenzat tot în limba germană de Lucian Blaga și D. D. Roșca.

1931 Apar articolele *Directivele unei filosofii autonome* și *Renașterea hegelianismului.*

1932 Publică articolele *Goethe rapsodul culturii moderne, V. Conta și metafizica.* Participă cu studiul *Metafizica și problemele ei* la amplul volum omagial consacrat profesorului C. Rădulescu-Motru de către „Revista de filosofie".

1933 Apar *articolele Pentru a înțelege filosofia contemporană, Filosofie și naționalitate, Experiență și matematică, Sensul unei filosofii românești, Filosofie și istorie.*

1934 iulie. Acasă la P. P. Negulescu se ia în discuție un conflict dintre Al. Popescu și I. Brucăr din „Revista de filosofie". N. Bagdasar îi propune lui Mircea Florian să reia redactarea revistei, ceea ce acesta refuză. Sînt de față, între alții, C. Noica, C. Floru, Camil Petrescu.

1934 Publică articolele *În căutarea unui prim adevăr, Ideea de neant, Noul idol : concretul.*

1935 Apar articolele *Obsesia transcendentalului, Epilog la obsesia transcendentalului, Criza filosofiei contemporane, Paradoxele existenței.*

1936 Publică articolele *Despre moarte, Metafizica se apără.*

Studiul *Antinomiile credinței,* cu subtitlul *Religie și filosofie,* apare în „Revista de filosofie", iar apoi ca extras de sine stătător.

1937 Tipărește articolele *Începuturile filosofice ale lui T. Maiorescu, Destin și creație, Dualismul cartesian.*

La inițiativa lui Tudor Vianu și sub îndrumarea lui N. Bagdasar încep să apară volumele *Istoriei filosofiei moderne,* principala realizare a „Societății române de filosofie". Din 1937 pînă în 1941 vor fi publicate cinci volume masive. Pentru volumul al II-lea Mircea Florian elaborează un amplu capitol — de fapt o monografie concentrată — *Kant și criticismul modern pînă la Fichte.*

Este prezent, în același an, ca examinator de pedagogie, la examenul de capacitate (specialitatea Muzica) și, ca președinte, la examenul de diplomă a Normaliștilor, centrul Galați.

1938 La volumul III din *Istoria filosofiei moderne* participă cu mai succintele capitole, *Empiriocriticismul și filosofia imanenței, H. von Helmholz.*

Articolele *Marea prejudecată : spațializarea conștiinței, Relativitate și existență.*

În acest an conferențiază la București Léon Brunschvicq.

1939 Președinte al Comisiei de bacalaureat la Brăila. Îi apare cartea *Cunoaștere și existență* („Societatea română de filosofie"), scrisă mai demult, întregită pe parcurs — lucrare importantă în opera sa.

După o așteptare îndelungată, reușește să ocupe prin concurs, la Facultatea de litere, și filosofie a Universității din Cernăuți, catedra de istorie a filosofiei. Paradoxal, ca singurul conferențiar universitar de istorie a filosofiei din țară, nu are contracandidat. Comisia, numită de Petre Andrei, ministrul Culturii Naționale, are ca președinte pe C. Rădulescu-Motru și ca membri pe P. P. Negulescu și I. Petrovici.

1940 1 februarie. Obține oficial gradul de profesor universitar titular.

1940—1941 Cursul de logică, II, e ținut (și editat în 1942) la Facultatea de litere și filosofie a Universității din București.

1942 Elaborează *Reforma Logicei.* În toamna aceluiași an conferențiază la București Nicolai Hartmann.

1943 Apare cartea *Reconstrucție filosofică* (Casa Școalelor). E lucrarea care înmănunchează opera autorului de pînă la al doilea război mondial. Volumul cuprinde principalele articole publicate între 1923 și 1938 în periodicele „Revista românească de filosofie", „Convorbiri literare", „Viața Românească", și anume: *Filosofia ca disciplină teoretică, Problema datului, E posibilă o metafizică inductivă?, Directivele unei filosofii autonome, Pentru a înțelege filosofia contemporană, Filosofie și*

naționalitate, Experiență și matematică, Sensul unei filosofii românești, Filosofia românească, Filosofie și istorie, În căutarea unui prim adevăr, Ideea de neant, Noul idol : concretul, Obsesia transcendentalului, Epilog la obsesia transcendentalului, Paradoxele experienței, Despre moarte, Metafizica se apără, Destin și creație, Relativitate și existență.

1944 Aderă la partidul social-democrat condus de Titel Petrescu. Ulterior participă la un cerc de studii social-democrat.

1944—1945 Ține *Cursul de logică*, III.

1945—1946 Ține *Cursul de logică și epistemologie*, IV.

1945 Apare cartea *Metafizică și artă* (Casa Școalelor), cuprinzînd două studii : *Destinul metafizicii, Filosofie și artă*. Prin aceasta din urmă, Mircea Florian se afirmă și ca un estetician original, unul dintre cei mai de seamă din istoria esteticii românești.

1946 Apare cartea *Misticism și credință* (Fundația regală pentru literatură și artă).

1946—1947 Ține la Universitatea din București, Facultatea de filosofie, *Cursul de filosofie generală*, I, litografiat tot aici.

1947—1948 Ține la aceeași facultate *Cursul de istoria filosofiei moderne* — de fapt un curs introductiv cu privire la obiectul și metoda istoriei filosofiei.

1947 Publică studiul *Ce este cunoștința ?* (Casa Școalelor) și cartea *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin.*

1948 Presa publică articole „demascatoare" — calomnioase — la adresa lui. Este înlăturat, în mod brutal, din învățământul superior.

1949 Devine consilier științific al Secției de filosofie din cadrul Institutului de Istorie și Filosofie al Academiei.

1952 Este arestat în mod abuziv și deținut mai bine de o jumătate de an, fără a fi chemat în fața justiției. Motivul probabil : fosta adeziune social-democrată (Titel Petrescu) și neaderarea la Partidul Muncitoresc Român, rezultat din unificarea PCR—PSD (fracțiunea Rădăceanu-Voitec).

1953 Eliberat, se regăsește printre colaboratorii externi ai Institutului de Filosofie ; va face traduceri din Aristotel și alți gînditori ; totodată, va elabora ample studii de istorie a filosofiei românești și universale.

1957—1963 Apar cele patru volume din Aristotel, *Organon*, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian (Editura Științifică).

1957 Apare la Editura Academiei Francis Bacon, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu și Mircea Florian.

1958 Elaborează articolul *Misologia sau „filosofia absurdului"*. Ține prelegeri la Institutul de filosofie ; vor fi publicate postum, sub titlul atribuit *Elemente viabile în filosofia lui Kant*. În ultimii doi ani de viață conduce sectorul de istorie a filosofiei al Institutului de Filosofie.

1960 30 octombrie. Mircea Florian încetează din viață.

1968 Apare, ca extras inedit, textul intitulat *Elemente viabile în filosofia lui Kant.*
Sînt publicate *Scrieri alese* din opera sa, sub îngrijirea lui Nicolae Gogoneață (Editura Academiei). Volumul cuprinde : *Știință și raționalism* (integral), *Antinomiile credință, Religie și filosofie* (integral), *Misologia sau „filosofia absurdului* și *Elemente viabile în filosofia lui Kant.*

1981 «*Studiu introductiv*» la Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare* (Editura științifică și enciclopedică). Textul reproduce fragmentul intitulat *Metafizica scopurilor : artă și organism* din lucrarea *Kant și criticismul pînă la Fichte.*

1983 și *1987* Apare postum cartea fundamentală a lui Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* volumele I și II (Editura Eminescu), ediție îngrijită, cu studiu introductiv, note și postfață de Nicoleta Gogoneață și Ioan C. Ivanciu. Cartea cuprinde un *Aspect fundamental,* 40 capitole de *Aspecte secundare* și *Concluzii.* Monumentala sinteză este considerată a fi principala lucrare a filosofului de după cel de-al doilea război mondial, încoronarea muncii sale de o viață.

1992 E reeditată *Îndrumare în filosofie* (Editura științifică), ediție îngrijită, note, postfață de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu.
E reeditată *Metafizică și artă* (Editura Echinox, Cluj-Napoca) : studiul *Destinul metafizicii* — îngrijit și cu postfață de Ilie Pârvu și studiul *Filosofie și artă* — îngrijit și cu o postfață de Ion Ianoși.

I. I

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Acest volum reproduce ediția princeps a lucrării *Misticism și credință*, apărută în 1946 în Editura Fundației regale pentru literatură și artă din București. Mai îngrijită, cu mai puține erori decît alte tipărituri din epocă, inclusiv ale lui Mircea Florian, n-am avut de intervenit decît în privințe formale. În primul rînd, am adus ortografia la zi, potrivit prescripțiilor din *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, recenta și ampla variantă, apărută la Editura Academiei în 1989. Am păstrat doar unii termeni astăzi ieșiți din uz, dar preferați de autor (de ex. „bazilar", „profuziune", „adventic", „dezorbitare", „vesanie", „petrefact", „necesitant"). Am menținut de asemenea variante de epocă sau personale perfect inteligibile („aci", „totdeodată", transliterația simplificată „Scila și Caribda" sau „Areopagita" pe lîngă „Areopagitul"). Am menținut, bineînțeles, formele : *sunt*, *suntem* etc. N-am intervenit în alte două împrejurări, evident preferate de autor : în cazul citatelor fără semnul citării, ceea ce ar putea indica o parafrază sau o comprimare (dacă lipsea numai un semn de citare — de obicei de încheiere a citatului —, l-am introdus, fiind vorba de o clară omisiune) ; și în cazul numelor de autori tipărite cursiv în text (opțiunea pentru astfel de evidențieri selective nu pare întotdeauna logică pentru ci-

titor, dar am respectat-o). În rest, am operat unificări grafice : în text am tipărit cursiv titlurile de cărți și studii, iar titlurile de reviste — cu drepte, între ghilimele rotunde ; în subsol, numele cu drepte, titlurile de cărți cu litere cursive, iar cele de reviste tot cu drepte, în ghilimele ; toate ghilimelele le-am schimbat din ascuțite în rotunde, cu excepția celor care indică în interiorul citatelor alte citări (aici am păstrat ghilimelele ascuțite) ; am unificat grafic *Id.*, și *Op. cit.*, potrivit acestei transcripții, nu totdeauna respectate anterior. Rareori, și numai în situații de tot evidente, am eliminat sau am introdus cîte o virgulă. Am corectat puținele erori de natură tipografică (cuvinte prost culese ș.a.). Minimele noastre intervenții au fost patronate de grija de a nu altera fondul și stilul cărții.

I. I.

PREFAȚĂ

Îndemnul prim al lucrării noastre pornește de la constatarea unui fapt care, în genere trecut cu vederea, posedă o înaltă semnificație pentru cultura europeană. Faptul cardinal, fenomenul-cheie, este descătușarea misticismului atavic de disciplina religioasă care l-a controlat și canalizat pînă în vremurile noi.

Zdruncinarea creștinismului în era modernă, cu toată împrospătarea credinței prin Reformă și Contrareformă, își află explicația în două condiții: 1) formarea, începînd cu declinul evului mediu, a capitalismului industrial care răstoarnă raporturile economice prin introducerea venitului fără muncă și a „aventurii" sau „jocului" speculativ cu banii; 2) nașterea și biruința orientării omului spre lumea pămînteană, spre natură sau realitatea perceptibilă, orientare care însuflețește noua știință experimentală și matematică a naturii, și nu mai puțin reformismul social și ideea progresistă.

Misticismul, odată liberat de opreliștea religiozității, care cu mijloacele ei puternice mai mult îl utiliza decît îl servea, se revarsă întreprinzător pe „cont propriu" în lumea modernă, zguduind-o din temelie, de la Renaștere, care e prima irupere a

misticismului emancipat, şi pînă în timpul nostru, care slăveşte vitalitatea pură, întrupată în Forţă, şi se făleşte cu iraţionalismul său.

Se cere subliniată o consecinţă capitală a evadării misticismului de sub paza religiei tradiţionale, consecinţă care apasă asupra noastră cu puterea unui verdict irevocabil al destinului. Naţia, rezemată pe rasă, a devenit pentru conştiinţa modernă sanctuarul unei noi „religii" mult mai tiranice şi sîngeroase decît toate religiile trecutului la un loc, fără să aibă contravaloarea unei reale înnobilări a spiritului pe planul universal al umanităţii.

Însăşi împrejurarea că emanciparea misticismului, confundat uneori cu religia în genere, a fost posibilă, ne-a determinat să căutăm resortul ei în chiar natura misticismului, şi, de aceea, lucrarea noastră, renunţînd la orice incursie istorică, altminteri de mare interes, în lumea formelor proteice din toate domeniile culturale ale acestui nou misticism, se mărgineşte la prezentarea esenţială a fenomenului mistic, la o descripţie a faptului pur. Ne interesează de precădere „forma" permanentă a misticismului şi a religiei, nu „conţinutul" variabil după structura istorică a societăţilor sau după structura psihologică a omului mistic şi credincios. Însă, acolo unde a fost nevoie, am notat momentele de seamă ale procesului istoric în cadrul misticismului.

Studiul nostru are ca principală ţintă dovedirea că desfacerea misticismului de religie nu stă numai în felul de a fi al misticismului, dar şi în alcătuirea intimă a religiei, deoarece aceasta are un resort deosebit de acela al experienţei mistice: credinţa.

Zbuciumul vieţii moderne ridică numeroase întrebări, între care, în prima linie, aceasta: nu cum-

va anarhia contemporană se datorește și influenței ascunse a misticismului dezaxat? Unde va afla acesta o altă axă disciplinară? O nouă religie? Sau, poate, arta, mai precis, lirismul pur? În sfîrșit, nu e chemată în cele din urmă știința să zăgăzuiască șuvoiul mistic? Ne îngăduim să credem că rolul atît de greu de a pune rînduială în viața mistică revine de precădere științei și filosofiei științifice, fără a respinge sprijinul real, dar mai mult indirect, derivativ, al literaturii.

Dacă nutrirea cu seva mistică ne e primejdioasă pentru lieratură, obligația științei și filosofiei de a făuri un cadru disciplinar misticismului include pericolul contaminării. Astăzi, contaminarea filosofiei de către virusul mistic este un fapt prea evident pentru a mai fi relevat cunoscătorilor, în schimb e mai puțin cunoscută sau recunoscută contagiunea, în atmosfera aceasta viciată, a științei celei mai exacte.

E o temă de istoria ideilor, mult atrăgătoare, dezvăluirea pătrunderii mistice, iscusit mascate de neașteptate interpretări, în numeroase teorii contemporane de mare răsunet dincolo de științele particulare. Teoria ansamblurilor în matematică, teoria relativității, a cvantelor și indeterminismului în fizică, a entelehiei în biologie și istorie au prilejuit comentarii care ascundeau sau ignorau inspirația lor mistică subiacentă.

În ce privește credința, ne-am dat toată silința de a o înțelege neprevenit. De asemenea, religiei, al cărui organ e credința, i-am făcut toate concesiile sau, mai onest spus, aproape toate cu putință în clipa cînd am conceput aceste pagini. Ele stau în cea mai strînsă legătură cu studiul Atinomiile credinței *din 1936.*

Mă tem că unii vor găsi concesiile noastre prea largi, iar alții mult prea restrînse. Eu însumi, dacă ar trebui să mă pronunț pentru una din cele două păreri, aș sta alături de cei dintîi, poate și pentru motivul că oricîte concesii am face religiilor istorice, ele nu vor fi mulțumite, fiind obișnuite să pretindă totul, adică abdicarea voită, „sacrificiul intelectului", sau înăbușirea silită a gîndirii libere.

Problema misticismului a ținut trează, necontenit, reflecția noastră printr-o întrebare al cărei răspuns, fatal șovăielnic, implică încercarea de a explica sociologic acest fenomen ideologic: în ce raport se află misticismul cu existența socială, cu structura concretă a colectivității? Cum se va constata, studiul nostru stabilește ambivalența, îndoita semnificație socială, a experienței mistice, disponibilitatea fenomenului mistic sau posibilitatea lui de a se uni cu procesul de decadență al unei clase sociale ca și cu procesul opus de înălțare și creștere a altei clase. Misticismul oglindește agonia unei culturi, e un cîntec de lebădă, dar este și impulsul unei culturi noi, cîntecul de alegrețe al dimineții scăldată în soare.

În sfîrșit, lucrarea revendică și o altă semnificație care, pentru felul nostru de a înțelege atribuțiile filosofiei, se situează în prima linie a deciziilor principiale. Semnificația majoră e posibilitatea de a încadra misticismul și credința într-o filosofie care se reazemă pe o altă noțiune de experiență. Cu deosebire grea e așezarea, în sfera experienței, a credinței ce pretinde a depăși nu numai experiența dar și rațiunea, și de aceea posibilul insucces al întreprinderii nu înlătură meritul încercării.

M. F.

INTRODUCERE

ȘTIINȚĂ, FILOSOFIE ȘI RELIGIE

La prima vedere, știința pozitivă, filosofia și religia ne insuflă convingerea că urmăresc deopotrivă lămurirea acelorași teme, rezolvarea acelorași probleme, dezvăluirea acelorași mistere, fiecare cu mijloace și pe căi deosebite. Simpla enunțare a acestei situații prevestește furtuna. În adevăr, se recunoaște îndeobște că filosofia are ca obiect specific cercetarea noțiunilor fundamentale sau prime, după unii, a noțiunilor ultime, după alții, în orice caz, a noțiunilor celor mai vaste, cum sunt spre pildă : esența lumii și vieții, originea și ținta acestora. Dar oare religia nu pretinde la rîndul ei că e chemată să se pronunțe asupra acelorași chestiuni, iar, în cele din urmă, științele pozitive și speciale, deși pornesc de la domenii limitate și preocupări restrînse, nu năzuiesc și ele, prin convergența rezultatelor lor, să ridice vălul de pe aceleași enigme ?

Dacă aceasta ar fi situația reală, dacă în adevăr omul s-ar vedea îndatorat să supună unui întreit tratament probleme identice, dacă, în sfîrșit, spiritul ar huzuri într-un asemenea lux de „explicații", conflictul, disputele de competență și întîietate, între aceste trei cardinale discipline sînt de neocolit și primejduiesc unitatea unei culturi. Cre-

dem chiar că cele mai înverşunate antagonisme între numitele forme de cultură îşi au obîrşia în convingerea aceasta că ştiinţa, filosofia şi religia au vocaţia de a răspunde, cu metode diferite, aceloraşi teme sau că toate sunt *modalităţi de cunoaştere,* expresii ale funcţiei de cunoaştere, nu însă ale celeilalte capitale funcţii pe care o putem numi „poetică" (în sens general), adică funcţie plastică, de creaţie, de formare a omului, de modelare a conştiinţei, de instaurare a perfecţiei — pe scurt, de înfăptuire sau acţiune (în accepţia cea mai cuprinzătoare a acestui cuvînt vag).

Am înşirat astfel cele două funcţii care dau naştere şi păstrează, într-un circuit neîntrerupt, întreaga cultură. Convingerea pomenită mai sus prezintă ştiinţa pozitivă, filosofia şi religia ca tot atîtea manifestaţii ale funcţiei de cunoaştere. O vedere asemănătoare apără L. Blaga în *Religie şi spirit,* unde susţine că în metafizică, religie, ştiinţă şi chiar în artă, în toate deopotrivă, identificăm aceeaşi tendinţă a spiritului omenesc de a revela mistere (p. 187). Care e interpretarea cea mai fericită, deci cea mai aproape de fapte, a acestei situaţii tulburătoare de soluţii simpliste ?

Cum în ce priveşte conflictul posibil dintre filosofie şi religie vom avea ocazia de a reveni mai pe larg, e de ajuns să consemnăm acum observarea generală că filosofia şi religia, chiar de ar avea ca punct de plecare, cel puţin în parte, aceleaşi teme, se situează pe planuri *toto coelo* deosebite. Răspunsurile religiei au, faţă de cele filosofice, nota originală că ele se înfăţişează, de la început ca absolut certe, ca dincolo de îndoială, întrucît sunt de inspiraţie dumnezeiască sau *revelate.* Nu uităm că religia, ca orice activitate spirituală umană, e

sortită să oscileze între certitudine și îndoială, dar nu uităm nici considerația că îndoiala e în religie un factor dizolvant și ca atare de înlăturat, pe cîtă vreme în știință și filosofie ea este un stimulent și chiar un factor component al spiritului critic. Nu ne privește aci dacă această caracteristică a religiei alcătuiește sau nu superioritatea ei față de filosofie și științe. Esențial și hotărîtor e că numita caracteristică face din religie o comportare *toto genere* diferită de aceea a filosofiei și drept urmare cele două discipline nu mai îngăduie comparare, ele neavînd o măsură sau un etalon comun de paralelizare.

Lucrurile se înfățișează în altă lumină, dacă luăm în considerație raportul armonic sau antagonist — rămîne de văzut — dintre filosofie și științele pozitive. Filosofia nu invocă în favoarea ei un izvor superior de certitudine față de acela al științei. Am spune mai degrabă : dimpotrivă, cu toate că și azi, ca în trecut, sunt filosofi care se cred în posesia unei metode fără greș, a unei intuiții metafizice, în stare de a dezvălui dintr-o dată Absolutul, în timp ce științele se mărginesc la fenomene sau la Relativ. Noi respingem această soluționare a raportului dintre filosofie și științe, îndeosebi pe temeiul considerației că soluționarea este ipocrită și, în cele din urmă, antifilosofică, întrucît în ascuns înviază pe cea precedentă dintre filosofie (inclusiv știința) și religie, altfel spus, întrucît ea transformă filosofia într-un fel de religie laică, posesoare și ea a unei certitudini superioare, „revelate".

Poziția noastră e cunoscută [1]. Filosofia clarifică noțiunile fundamentale sau principiile care sunt presupuse, în afară de alte tărîmuri (morală, artă, chiar religie), și de științele speciale, noțiuni fără de care nici o știință specială nu se poate constitului, cum sunt de pildă : schimbare, permanență, cauzalitate, realitate, individualitate, generalitate, timp, spațiu, valoare, corp, suflet etc. Desigur, știința specială, servindu-se de aceste noțiuni, le determină după interesele ei, deci, atît cît e nevoie pentru a pune în mișcare lucrarea proprie : cercetarea faptelor speciale în scopul de a descoperi noțiunile de unitate și de relație sau legile particulare. Trebuie să se constituie o disciplină autonomă care determină acele noțiuni în valoarea lor intrinsecă și universală, care face din ele un obiect aparte, pentru motivul că acele noțiuni servesc nu numai științei dar și vieții, deci tuturor formelor de cultură. Ele nu pot fi monopolizate de științe, iar determinările noțiunilor filosofice sau fundamentale, după trebuințele științelor, nu sunt unicele determinări ale lor și nici nu satisfac și alte discipline. Fiind universale, noțiunile filosofice trebuie să primească o clarificare la nivelul lor, nu la acela al preocupărilor particulare.

Firește, în operația lor de cercetare specială, științele se ridică treptat la vederi tot mai generale ce nu pot rămîne laolaltă neintegrate, neunificate. Unificarea acestor rezultate științifice este opera tot a științelor, fiindcă numai ele au competența necesară a „sintezelor", însă ea este realizată cu ajutorul filosofiei. În coordonarea rezultatelor științifice, filosofia are rolul de auxiliar, cum de

[1] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, 1944, p. 143 și urm.

altminteri l-a avut şi în constituirea ştiinţelor. Deşi filosofia se află la începutul şi la sfîrşitul ştiinţelor, acestea se bucură de libertate atît în felul cum ele înţeleg noţiunile de bază cît şi în felul cum unifică concluziile cercetărilor de specializare. Nu mai puţin filosofia are ceva de recoltat din munca ştiinţelor : noţiunile fundamentale, care susţin ştiinţele pozitive, primesc de la acestea determinări particulare, întregitoare. Să luăm ca exemplu „timpul". Filosofia se mărgineşte a adînci noţiunea de „timp în genere" ; iar matematica, fizica, biologia, psihologia, sociologia, determină special şi ne arată ce este timpul matematic, fizic, biologic, psihologic sau sociologic. Reamintim că ştiinţele pozitive n-ar fi putut să se angajeze în operaţia lor de determinare specială, dacă ele n-ar fi acceptat, adesea tacit şi insuficient, determinarea universală a „timpului în genere". Este o iluzie că putem avea timpuri particulare fără a şti, fie şi vag, ce este timpul în genere ; este o iluzie de asemenea că determinarea universală este o abstracţie de prisos. Fără această abstracţie nu sunt posibile nici determinările concrete.

Determinarea, clarificarea, noţiunilor fundamentale sau prime a fost şi a rămas adevărata misiune a filosofiei. Filosofia are în cultură o *funcţie bazilară*. Ce altceva întreprindea Socrate cînd examina cunoştinţele şi conştiinţele contemporanilor care se mulţumeau să vorbească interminabil de lucruri bune, drepte, sfinte, frumoase, adevărate fără a fi încercat serios şi susţinut a clarifica în esenţa lor noţională binele, dreptatea, sfinţenia, frumuseţea, adevărul, noţiuni care la imensa majoritate, chiar a celor mai culţi, rămîn echivoce, cu contururi vagi, dacă nu chiar simple fenomene, goale sunete, uneori cu rezonanţe afective şi efective sau

voliționale. Înțelege oricine s-a pomenit rătăcit în confuzionismul disputelor ideologice cît de trebuincios, amarnic de trebuincios, este eternul socratism care este tot una cu *philosophia perennis*.

Filosofia este sforțarea spre lumină, năzuința spre o ultimă sau supremă claritate, fiindcă ea se îndreaptă spre noțiunile generalisime, datorită cărora sunt unificate sau totalizate știința și conștiința, teoria și practica, lumea și viața. Filosofia nu e numai o cercetare analitică a noțiunilor fundamentale sau a principiilor ei, ca o urmare a acestei atribuții, ea este și cercetarea cea mai lipsită de prejudecăți sau predeterminări. Ceea ce se găsește instalat la început, ceea ce este bazilar, este totdeodată și fără prejudecăți. Toate acestea sunt cunoscute nouă, dar trebuiau să fie reînnoite. Și acum vine o precizare care nu e nici ea un pas nou, ci doar o reliefare a unui moment esențial care e posibil să fi fost trecut cu vederea sau să nu fi fost apreciat cum merita.

Iată precizarea. Fiindcă e o cercetare fundamentală sau bazilară, filosofia e lipsită de prejudecăți ; fiindcă e lipsită de prejudecăți, filosofia își îndreaptă reflectorul nu numai asupra noțiunilor fundamentale ale realului, fie sensibil fie suprasensibil, fie natural fie supranatural, ci totodată și asupra noțiunilor prime ce se aplică idealului, irealului sau fictivului, pe scurt, îmbrățișează tot ce este *dat*. Căci datul cuprinde nu numai realul sensibil, cum se crede de obicei, și nici numai realul în genere, deci și realul suprasensibil sau suprafiresc, ci totodată și idealul, irealul — realitatea și idealitatea. Acesta e înțelesul neprejudicios al datului, singurul demn de o filosofie lipsită de prejudecăți. Ocupînd poziția inițială a conștiinței, filosofia beneficiază de cel mai

înalt post de observație, se bucură de dăruirea „synopsei" supreme.

„Ce abstracție și îndepărtare de viață, de concret" — se va exclama. Dimpotrivă, avem dreptul a răspunde, sîntem mai aproape de viață ca oricînd. Socot că multora le e familiară constatarea crucială că fapta cu succes, că acțiunea fertilă, știe să îmbreune atașarea și detașarea de real, atenția la concret, pasiunea pentru lucrurile sensibile, dar și capacitatea de a ne dezlipi de realitate, de a ne ridica deasupra concretului sensibil, de a ne crea o „imunitate internă" pentru a ne pune la adăpost de loviturile realității, de decepții și eșecuri. Dezlipirea de realitate este tot așa de necesară acțiunii roditoare ca și alipirea. Exclusiva alipire de real, robia față de datele sensibil-materiale, sunt o primejdie de moarte pentru viața activă ; ele duc la istovirea interesului pentru lucruri, la oboseala atenției, la dezgust de realitate cu desperarea ca epilog sau, mai grav, la absorbirea în realitățile mici dar imperioase pînă la abrutizare și cădere sub nivelul uman.

Pentru a preîntîmpina acest faliment, omul are nevoie de o înviorare, de o împrospătare a puterilor, de o re-creare, de o „încărcare", a energiilor sleite sau degradate în lupta cu realitățile fizice. Cei mai mulți obțin această reîncărcare energetică, în afară de recurgerea fiziologică la somn, prin așa numitele „distracții" de tot felul, între care arta ține un loc deosebit. Dar reconfortările sau destinderile prin „distracții" sunt fugitive, iar prin acumularea lor duc la enervarea voinței și la dezechilibru spiritual. Se deschide o cale mai sigură de a ne desface de vraja realităților și de a obține o imunizare durabilă : este voința de a ne ridica peste părți și a ajunge la izvoarele lumii, la Unitate și Totalitate. Orientarea spre Unitate și Totalitate este pathosul filosofiei,

este visul clarității supreme. Dar oare avîntarea spre Unitate nu e sufletul intim al religiei sub cele două forme, ale credinței și misticismului ; nu sunt acestea mijloacele permanente ale revitalizării, ale recuperării speranței de a fi și de a lucra ? Nu năzuiește oare religia să ne salte peste nivelul cotidianului, pe cît de absorbant pe atît de vid, și să ne facă mai mari decît toate temele vieții noastre, deci să ne înlesnească propria depășire ? Mai mult. Filosofia ca și religia nu duc oare dezlipirea de „lume" încă și mai departe ? Cel ce poartă lupta pentru triumful unei idei trebuie să țină seama, în calculul conjuncturii, și de posibilitatea înfrîngerii imunizîndu-se împotriva eșecului, descoperind un ultim refugiu. „Biruit-a gîndul" spunea cronicarul. Să nu uităm întregirea neapărată a acestei nădejdi, întregire care nu paralizează fapta, însă împuținează urmările deznădejdii. Biruința gîndului adesea urmează înfrîngerii gînditorului sau, cel puțin, unei îndelungi și sistematice neprețuiri ale silințelor sale. Triumful ideii e prea adesea plătit cu martirajul celui ce o întrupează.

Dacă acum luăm bine seama, observăm că am revenit la preocuparea de la început : raportul de armonie sau disarmonie dintre știință, filosofie și religie, cu deosebirea că el e privit în latura lui opusă. La început tustrele pretindeau că sunt exponențe egale ale funcției de cunoaștere. Acum le vedem pe toate — căci alături de filosofie trebuie să așezăm și știința cu posibilitățile practice ale tehnicii — în ipostaza de egale exponente ale funcției de creație, de formare a conștiinței, de modelare a vieții, de producere a omului spiritualizat sau transfigurat de cultură. Ieșirea din acest impas, din această complexitate, o vom afla în răspicata recunoaștere că

știința și filosofia de o parte, credința și viziunea mistică de altă parte, nu realizează deopotrivă de exclusiv una din cele două funcții, ci în știință și filosofie domină funcția de cunoaștere, aceea de creație fiind derivată, pe cînd în credință și misticism domină funcția de creație, de vitalizare sau recuperare a energiilor, aceea de cunoaștere rămînînd subordonată. Cele două funcții nu sunt niciodată complet despărțite așa încît o disciplină să fie numai cunoștință fără răsunet plăsmuitor asupra vieții, iar alta să fie o modelatoare de conștiințe fără să apeleze în nici un fel la cunoștință sau filosofie. Funcțiile fundamentale sunt solidare, deci sunt inseparabile ; nu există cunoaștere fără răsunet „poetic", și nu există creație fără cunoaștere. *Greșeala de neiertat nu stă în unirea ci în identificarea lor : cunoștința în ea însăși nu e o creație, iar creația ca atare nu e o cunoștință.*

Religia prin credință și mistică își împlinește funcția ei de plăsmuire datorită cunoașterii unei realități superioare prin Perfecția ei fără pată. Religia izbutește a ne desprinde de realitatea naturală, de „lume", fiindcă se reazemă pe credința sau pe viziunea nemijlocită că spiritual putem ancora într-o realitate supranaturală. În schimb, filosofia își desfășoară funcția ei de cunoaștere pe un plan mai vast, întrucît ea ține seama nu numai de realitatea naturală sau supranaturală, fizică sau metafizică, deci de toate modalitățile de real, dar mai ales și de modalitățile idealului sau irealului, de ceea ce este aievea sau nu, ca și de ceea ce trebuie să fie, de ideal. Filosofia dovedește că omul și-a cucerit locul în univers, *fiindcă a izbutit să-și lărgească indefinit cîmpul experienței* descoperind — nu inventînd sau plăsmuind — zona irealului sau idealului. Pînă acum gîndirea a fost hipnotizată de

realitate, fie aceasta sensibilă fie suprasensibilă, și a nesocotit semnificația enormă a irealului — enormă e semnificația, fiindcă irealul sparge cadrul experienței în înțelesul ei tradițional. S-a găsit un mijloc comod, deci puțin eroic, de a scăpa de obsesia irealului, cu deosebire în timpurile mai noi, căci în alte vremuri irealul sta ascuns în umbra realului suprasensibil. Mijlocul comod e prezentarea irealului ca o construcție a minții noastre sau, în termeni psihologiști, ca un produs subiectiv, deci ca existente în conștiința fiecăruia din noi, ca simple „conținuturi de conștiință". Se scoate pe primul plan rolul „imaginației creatoare".

Soluția ar putea fi la rigoare primită, dacă ar fi numai comodă ; ea este absurdă, deci în contradicție cu faptele interpretate neprevenit. Irealul e un „obiect" printre celelalte ; el e tot așa de neatîrnat de pretinsa activitate de producere a subiectului cunoscător — e vorba deci de creație *în cunoștință* — ca și obiectul real. Enunțul sună paradoxal din cauza unor vechi, foarte vechi, prejudecăți. El însă apare în altă lumină, dacă ținem seamă de următoarea considerație care poate va ajunge odată să fie apreciată ca elementară. Să luăm ca exemplu de ireal o figură mitologică, de pildă, Marte, zeul războiului, așa cum e conceput plastic de greci. Marte are un corp impunător, e măreț în musculatura lui supraumană. Cum poate fi cuprinsă în conștiință sau „în creier" imensa lui întindere ? Cu zîmbet superior s-ar putea riposta : corpul lui Marte este ireal, de aceea el e o imagine, un produs al subiectului. Acest subterfugiu nu folosește la nimic. Reală sau nereală, întinderea, materialitatea, rămîne tot întindere sau materială și de aceea nu poate fi în conștiință și nici produsă de conștiință. Conștiința nu e un vas în care sunt

adăpostite imaginile. S-a mai găsit un subterfugiu : în noi se află imaginile în miniatură ale lucrurilor, așa încît ele pot încăpea în minuscula conștiință. Decît, uitam că Marte nu e dat ca o miniatură, ci ca o figură colosală, iar dacă *în noi* e în miniatură, în altă parte el trebuie să-și păstreze proporțiile de zeu. Astfel am ajuns din nou la existențe de sine stătătoare, neplăsmuite de imaginație. E totuși un adevăr, un mare adevăr, în raportarea irealului la imaginație, la un fel de libertate de „creație", la miracol. Ceea ce este percepția pentru dezvăluirea realului, este imaginația pentru descoperirea irealului. Imaginația este percepția irealului. Irealul are o libertate de existență care reclamă o libertate în mijloacele de cunoaștere. Însă irealul ca atare nu e „produsul" imaginației, aceasta pentru motivul că imaginația nu poate crea decît „în noi", adică nu poate crea decît conținuturi interioare, nu și lucruri externe. Din nefericire, conștiința, fiind neîntinsă și imaterială, nu poate avea „conținuturi", nu poate fi un mare lucru avînd în sine lucruri mai mici — imaginile. Teoria conștiinței *producătoare* de imagini n-ar fi apărut fără supoziția că imaginile sunt „conținuturi" de conștiință.

Modalitatea cea mai răspîndită a irealului, în afară de vis, este arta. Și tocmai lipsa unei drepte aprecieri a irealului în artă se învederează în împrejurarea că artisticul („frumosul") a fost adesea transpus în realitatea metafizică. Arta ar fi un mod de revelare a Absolutului. Însă arta nu e nici o exclusivă așezare în lumea visului, în ordinea irealului. Așa ceva nu e cu putință — omul nu se poate desface cu totul de planul realității. Magia artei stă în împletirea unică, în simbioza incomparabilă,

a realității sensibile (sunete, colori etc.) și a irealului evocat și pururea însuflețit. Și o întrebare se înfiripă în fața conștiinței : nu cumva toate disciplinele culturale (artă, religie, filosofie, științe) se constituie prin posibilitatea de a uni felurit realul și irealul (idealul) — felurit, potrivit celor două funcții fundamentale ale culturii, funcția de cunoaștere și funcția de creație ? Am cunoscut în filosofie un mod — există și altele — de a pune laolaltă realul și irealul : însăși filosofia se definește prin această poziție supremă — stă dincolo de opoziția dintre real și ireal. În știință de asemenea se întîlnește ceva analog : nu orice știință are drept obiect necesar o porțiune de realitate. A fi obiect de știință nu e tot una cu a fi un obiect real, un segment al „naturii". Matematica, prototip de știință, se constituie prin depășirea, ca și filosofia, a opoziției dintre real și ireal. Figuri și numere pot fi deopotrivă reale sau ireale. Iată de ce se impune a examina în lumina celor statornicite mai sus structura și peripețiile istorice ale credinței religioase și ale misticismului și a deosebi în lumea celor sfinte ce este adevăr și ce este „poezie". Oricît de drept-credincios ar fi un creștin, el va trebui să conceadă, cum de altminteri o și fac de pildă catolici și protestanți, că nu tot ce trece drept misticism este „adevărat" misticism și nu tot ce este și a fost crezut este „adevărată" credință. Există dar un „pseudomisticism" ca și o „pseudocredință", o realitate mistică și de credință, ca și o irealitate mistică sau de credință. Oare trecerea de la real la ireal în mistică înseamnă trecerea de la obiecte „în afară de noi" la simple imagini create de conștiință și rămase *în* conștiință ? Ar fi în adevăr straniu, oricît de obișnuiți am fi cu afirmarea unei asemenea magice treceri. E mult mai probabil că irealul este

și el un „obiect" alături de real și uneori împletit cu el. Căci n-a fost obiect crezut sau trăit mistic care să nu fi fost pentru unul real, deci total neatîrnat de conștiință, iar pentru altul o „producție subiectivă", o fantasmagorie, o halucinație. Filosofia trebuie să pună capăt acestui joc cu „obiectivul" și „subiectivul", altminteri omenirea ar avea nevoie de un certificat de debilitate mentală. Cum — ne întrebăm din nou —, același obiect este neatîrnat de conștiință, se bucură de plină realitate, și deodată devine atîrnat de capriciile unei conștiințe ?

Pasul de la ireal la real, fenomenul care pentru mentalitatea științifică se prezintă ca o halucinație, este frecvent în formele anormale ale extazului, somnambulismului, hipnotismului sau alienației mentale, ca și în forme normale sub stăpînirea intereselor și pasiunilor ca frica, dorința puternică, gelozia etc. Gelozia are bagheta magică de a interpreta drept reale evenimente trecute, neobservate ca fiind fără importanță sau avînd cu totul altă semnificație decît aceea interpretată de pasiune. Acest fenomen a fost numit de Charles Renouvier *le vertige mental*, pe care îl putem reda literal sau cu aproximație : „ameteală mentală" sau „ieșirea din minți". *Le vertige mental* este „această trecere de la imaginația posibilului la aceea a realului, sau de la o ipoteză, la început înfățișată ca atare, la pretinsa cunoaștere a realității. Trecerea se desăvîrșește sub stăpînirea unei emoții puternice, a unei pasiuni arzătoare, a unei reprezentări prelungite. Principiul acestei stări, ca perversiune a *rațiunii*, este sofismul : *a possibili ad actum valet*

consequentia" [1]. Este un sofism, fiindcă pentru logică trecerea e valabilă numai de la real (mai mult) la posibil (mai puțin), nu și invers. Pe scurt, *le vertige mental* este o „stare imaginativă și pasională" *(Id.,* 289), e o alunecare, o „nebunie a reprezentării" care nu e totdeauna legată de turburări fiziologice dar care poate fi cauza lor. Remediul acestei stări, după Renouvier, este cultivarea spiritului critic, a sistemului de stăpînire sau înhibare a pasiunii și imaginației, este *„savoir douter et apprendre à douter"* (296).

Dar nu mai puțin cu înțeles este și celălalt pas : de la real la ireal. El este adesea făcut deopotrivă sub imperiul stării mistice ca și al actului de credință, cum înregistrează istoria la atîția gînditori medievali. Realitatea naturală, această temelie solidă a simțului comun, pierde caracterul realității tangibile dobîndind pe acela de nălucire, de joc al imaginației sau, în cazul cel mai bun, de simbol al unei adevărate realități „nevăzute". Trasînd notele proprii ale spiritului ce animă veacul al 12-lea, care este veacul cel mai umanist al răstimpului medieval, Etienne Gilson pune în lumină nesocotirea, în acel timp, aproape completă, a științelor naturale, scriind: „Drept vorbind, ei n-au natură. Lucrurile posedă desigur pentru ei o realitate proprie în măsura în care ele servesc trebuințele zilnice, dar ele pierd această realitate îndată ce gîndirea medievală întreprinde a le explica. Pentru un gînditor din acest timp, a cunoaște și a explica un lucru constă tot-

[1] Ch. Renouvier, *Deuxième essai de critique générale.* Traité de psychologie rationnelle, ed. 1912, vol. II, p. 278. Înaintea acestuia, H. Taine făcea din percepție o „halucinație adevărată" *(De l'Intelligence,* vol. I).

deauna în a arăta că el nu e aceea ce pare a fi, că e simbolul şi semnul unei realităţi mai adînci, că el *vesteşte* şi *semnifică* alt lucru... Ceea ce lipseşte secolului al 12-lea pentru a pune o realitate sub această lume de simboluri, e concepţia unei naturi avînd realitate de sine şi o valoare pentru sine, oricît de slabă ar fi ea." [1]

[1] Et. Glison, *La philosophie au Moyen-Age*, 1925, p. 95.

DESPRE MISTICISM

1. MISTICITATE ŞI MISTICISM

Se deschide cercetării noastre un drum şerpuitor de străbătut : misticismul în relaţiile lui cu credinţa în genere şi cu credinţa creştină îndeosebi, problemă care a răscolit conştiinţele contemporane cu virulenţa izbucnirilor din pirosfera primitivităţii înăbuşite. Astfel trecutul cel mai îndepărtat şi actualitatea pledează deopotrivă pentru a relua în studiu misticismul în originea, esenţa şi valoarea sa. Cu toate că expunerea noastră trebuie să rămînă schematică, sacrificînd aspecte secundare şi amănunte poate de oarecare interes, socotim că multe din concluziile noastre nu vor fi lipsite de nota surprizei proiectînd lumină asupra multor probleme cardinale ale vieţii spirituale.

Dacă se obişnuieşte să deplîngem neprecizia multor termeni referitori la obiecte familiare şi de aceea uşor accesibile ca de pildă : spaţiu, timp, cauzalitate, individualitate etc., cu atît mai îndreptăţită e constatarea caracterului vag şi logiceşte destrămat al cuvintelor de *mistică* şi *misticism*. Între aceste cuvinte, cu deosebire în literatura germană a chestiunii, se face următoarea deosebire. Misticismul ar fi numai speculaţia teosofică, cercetarea spiritistă, în genere ocultismul, fenomene pe care scri-

itorul catolic Joseph Zahn le consideră drept o falsă mistică mai ales pentru tendința lor panteistă [1]. Mistica este experiența dar și doctrina sau „știința" (Zahn) relației nemijlocite dintre om și Dumnezeu, a unei comunități cît mai intime între sufletul creat și Creator. Noi nu vedem trebuința unei asemenea opoziții între misticism și mistică, dar mai ales a eliminării unora din fenomene, sub cuvîntul că falsifică o realitate autentică. Opoziția dintre autentic și fals nu ne inspiră încredere. Renunțînd la termenul de „mistică", vom întrebuința pe acela de „misticism" în accepția cea mai cuprinzătoare. De aceea vom putea integra misticismului, ocultismul, magia, teosofia, spiritismul, în măsura în care acestea vor avea notele misticismului, așa cum vor fi înșirate îndată.

În schimb, e necesar să respectăm înlăuntrul misticismului deosebirea dintre experiența mistică și doctrina sau teoria teologică și metafizică a unirii pînă la contopire a sufletului cu Realitatea absolută. În *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* editată de *James Hastings,* termenul de misticism e rezervat numai pentru doctrină, întrebuințînd pentru cealaltă față expresia de „experiență mistică" sau de „viață mistică", cum vor Zahn și de curînd Roger Bastide. Nu putem primi nici această limitare. Misticismul nu e nici teosofia sau pseudomistica, nici simpla doctrină a adevăratei mistici. Experiența și doctrina sunt perfect solidare : nu există teorie fără o bază de fapte, de cunoștiințe directe, de experiență, iar pe noi ne interesează mai mult experiența mistică decît interpretarea ei speculativă. Putem chiar anticipa un rezultat al ex-

[1] J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik,* ed. IV—V, 1922, p. 17.

punerii noastre : disproporția evidentă între baza de fapte, stocul de realități, care există și trebuie să existe, întrucît misticismul nu e un simplu *vertige mental*, cum e pentru Renouvier, de o parte, și interpretarea doctrinală care s-a dezvoltat imensă și cotropitoare, de altă parte.

Să ducem mai departe operația noastră definitorie. Relevăm în prima linie sensul cel mai diluat, dar cu circulația cea mai intensă în vremea noastră, așa cum se întîlnește în formulele acestea : „mistica naționalistă", „mistica fascistă", „mistica democrată", sau în postulatul curent : „avem nevoie de o mistică". Formulele acestea exprimă transformarea „naționalismului", „fascismului" sau „democrației" în ideale *absolute* a căror realizare se prezintă ca un imperativ. Gînditorul belgian *Marcel Hébert* rezumă astfel acest sens diluat al misticismului : L'artiste qui aspire à réaliser un idéal surhumain de beauté, le socialiste qui proclame l'obligation d'une justice et d'un altruisme que l'observation scientifique ne constate point comme *étant*, mais que la voix de la conscience prophétise et impère comme *devant être*, sont des mystiques [1]. O nuanță a acestei accepții e încă și mai palidă fără a fi falsă : misticismul e doctrina a tot ce e „dincolo", a tot ce scapă cunoștinței obișnuite și raționamentului logic, a tot ce e metafizic în genere : „invizibilul, intangibilul", „absolutul". Astfel am revenit la determinarea de mai sus : la caracterul absolut al experienței și doctrinei mistice în accepția cea mai cuprinzătoare. Formulele obișnuite, oricît ar fi diluate, ele conțin notele esențiale ale misticului.

[1] M. Hébert, *Le Divin, expériences et hypothèses*, 1907, p. 10.

Tendința spre absolut e intim legată de un al doilea caracter : certitudinea nezdruncinată, refractară îndoielii. Astfel surprindem în accepțiile cele mai șterse două note ale misticismului : certitudinea superioară a experienței și pretenția de absolut, de necondiționat, a obiectului mistic. „E nevoie de o mistică" e totuna cu „e nevoie de un absolut, de o certitudine veritabilă". Aceeași accepție generică cuprinde însă o notă care ne apropie de accepția mai specială, mai restrînsă, nota de unitate și totalitate : națiа sau democrația sunt absolute, fiindcă ele sunt totul, înglobînd sau dominînd orice altă manifestație și, drept urmare, ele dau vieții o unitate desăvîrșită. Misticismul e garanția unității vieții, fiindcă el sacrifică pluralitatea în favoarea „Unului și Totului".

A doua mare accepție mai restrînsă poate fi numită, cu restricțiile ce vor fi arătate, accepția pur religioasă, a cărei definiție oferită de *Georg Mehlis* o îmbrățișăm provizoriu. „Mistica e o formă a conștiinței religioase, în care depășirea despărțirii dintre Divinitatea irațională și sufletul pur se prezintă și e cerută chiar în această viață pînă la perfecta contopire a ființelor" [1]. Mai rezervată, dar nu mai puțin explicită, e definiția dată de danezul *Edv. Lehmann* în a sa pătrunzătoare prezentare istorică a misticismului păgîn și creștin : „Această a-fi-una a sufletului uman cu Divinul este gîndul declarat al misticii, este ceea ce face din elementul mistic o mistică" [2]. Am putea înșira și alte definiții care în alți termeni spun același lucru : *misticismul e „viața în Dumnezeu"*.

[1] G. Mehlis, *Die Mystik*, 1927, p. 22.

[2] Edv. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum*, 2-te Aufl. 1918, p. 4.

Greutatea de a defini un termen cu contururi atît de vagi cum e acela de misticism nu scapă nimănui. „Grădina mistică" e atît de bogată în flori rare și minunate. Dar greutatea vine și din altă parte, anume din deprinderea prezentă la teologii creștini, dar nu numai la ei, constînd în voința de a accentua nu ceea ce e comun, ci ceea ce deosebește o formă de alta, o specie de alta, în cadrul aceluiași gen. Astfel, bunăoară, *Joseph Maréchal*, catolic, declară că orice definiție care vrea să culeagă „rezidul univoc" al tuturor formelor de misticism prin eliminarea diferențelor e menită să dea greș și deci să nu satisfacă, fiindcă rezultatul ei nu poate fi decît o searbădă abstracție" [1]. Neînțelegerea este evidentă, dar cei ce proclamă inutilitatea unor asemenea abstracții nu sunt consecvenți, fiindcă de la început ei posedă o definiție generică în stare a îmbrățișa tot ce se oferă ca mistic. Astfel Maréchal scrie : Nous pourrions appeler „mystique", dans un milieu donné, une expérience religieuse estimée supérieure : plus directe, plus intime ou plus rare (*Op. cit.*, II, 414—415). Desigur, e zadarnic să căutăm nucleul esențial sau divizorul comun al următoarelor expresii : cocoș, pasăre domestică ; cocoș, un pește ce trăiește în Marea Neagră ; cocoș, o plantă și cocoș, ciocănelul pustii. Vom ajunge la analogii nu la omologii. Însă nimeni nu contestă necesitatea de a căuta universalul comun la fiecare din aceste accepții : cocoș, pasăre domestică, cocoș, un pește de mare etc.

Teologia creștină, cu deosebire cea catolică, rezistă încercării de a da la iveală nucleul mistic, numai fiindcă pornește de la convingerea, care pre-

[1] J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des mystiques*, vol. II, 1937, p. 414.

judecă starea de lucruri, că singur misticismul creştin e „adevăratul misticism", toate celelalte misticisme fiind sau apropieri, stadii de aproximaţie, de creştinism, sau chiar de-a dreptul false misticisme. Se impune astfel de la început o problemă ce va fi examinată mai tîrziu în vederea unei soluţionări : dacă misticismul este totdeauna religios şi dacă, fiind religios, misticismul creştin e misticismul adevărat, sau în stare de perfecţie. Putem spune că, pentru noi, misticismul depăşeşte misticismul religios în genere şi cu atît mai mult misticismul creştin. Misticismul prezintă o mare varietate de forme şi grade : gustarea frumosului, cu deosebire, a celui muzical ; admirarea sublimului ; contemplarea senină a naturii, subita iluminare sau descoperire a adevărului, critalizarea iubirii şi erotica în genere ; exaltarea morală în îndeplinirea datoriei pînă la eroism *(Jones Rufus* în *Encyclopaedia of Religion and Ethics).*

Încercarea noastră de a defini misticismul nu a folosit pînă acum o ultimă discriminare, primită, între alţii, de Georg Wobbermin [1] şi Robert Jelke [2] : deosebirea dintre *mistic* (Mystisches) sau *misticitate* şi *misticism.* Misticul este o tendinţă sau o dispoziţie generală cu o zonă de aplicaţie cu mult mai vastă şi variată decît misticismul mărginit la religios. Discriminarea aceasta e respectată şi dacă ne servim numai de termenul de misticism în care intră trăirea şi doctrina interpretativă, însă atunci luăm termenul sau într-o accepţie mai largă care se confundă cu misticismul (misticitatea), sau într-o accepţie mai restrînsă, religioasă, şi mai radicală : contopirea cu Divinitatea.

[1] G. Wobbermin, *Das Wesen der Religion,* 1921, p. 300.
[2] R. Jelke, *Religionsphilosophie,* 1927, p. 114, 122.

Înlăuntrul misticismului larg, noi am deosebit un sens curent, cel mai diluat, cuprins în formulele quasipolitice : „mistică democrată", „mistică naționalistă" etc. Dar și în acest uz inconsistent nu a fost greu să surprindem notele esențiale ale misticismului îndeobște. Aceste note sunt următoarele : 1) caracterul absolut al obiectului mistic, necondiționalitatea sa, existența în sine și pentru sine, fără nici o dependență de altceva ; 2) certitudinea de nezdruncinat a prezenței Absolutului ; 3) ca rezultat al primelor două, caracterul de Unitate și Totalitate a Absolutului și caracterul de unitate a conștiinței ce are certitudinea Absolutului. Misticismul unifică sau „sintetizează" și obiectul ca și subiectul [1], prin misticism realitatea este redusă la Unul, iar conștiința umană e unificată prin simplificare ; 4) în sfîrșit, se afirmă putința unei relații nemijlocite pînă la contopire, între Absolut și conștiință, pentru a realiza Unitatea perfectă. În sensul diluat, contopirea ca esență a misticismului este numai implicită ; în sensul religios, în misticismul restrîns, ea este explicită, așa cum cere și misticul sau misticitatea. Cu aceasta revenim la misticismul religios.

2. MISTICISM ȘI MISTER

Cine aude cuvîntul de misticism se duce cu gîndul la mînăstiri cu călugări palizi, pierduți într-o profundă contemplare sau la vagi informații asupra fachirilor, asupra acelor practicanți ai misticismului din India, pămîntul care din cele mai vechi

[1] J. Maréchal, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, vol. I, p. 19.

timpuri întreține ceea ce grecii de altă dată numeau „gymnosofie" sau înțelepciunea nudității.

În definiția de mai sus a misticismului, propusă de Mehlis, divinitatea cu care sufletul se contopește e socotită „irațională" și astfel se reliefează o altă notă de asemenea universal recunoscută ca esențială misticismului: misticul implică secret, mister, obscuritate, „noapte", „abis", așadar, o depășire a ceea ce se cheamă rațiune sau conștiință clară și distinctă. O nedumerire se cuvine intercalată aci. „Iraționalul" mistic sau „misterul" se explică oare prin caracterul impenetrabil al obiectului trăit mistic sau numai prin caracterul inefabil, indescriptibil, nedefinibil, al trăirii? Noi socotim că realitatea mistică apare învăluită în mister, mai degrabă, fiindcă ea nu poate fi descrisă și nu tolerează predicatele limbajului obișnuit sau le tolerează cu rezerve și corectări. De asemenea e posibil ca obiectul mistic să se prezinte ca inscrutabil și fiindcă el nu are nimic de scrutat, fiindcă e simplu, oarecum schematic. Această bănuială va fi întărită mai tîrziu. Dar și cealaltă, a misterului ca intraductibil sau inexprimabil, nu este străină de realitățile istorice.

În adevăr, nota secretului ne evocă „misterele" grecești și ne îndeamnă să încercăm și o lămurire etimologică a cuvintelor de misticism și mister. Ce înseamnă „mysterion", se întreabă *Otto Kern*, unul din cei mai buni cunoscători ai religiei elenice, și afirmă că un răspuns ferm nu poate oferi nici un cercetător prudent printre care se numără și pe sine. Adesea „mysterion" e derivat din rădăcina μ υ (my) care desemnează închiderea buzelor, condiția tăcerii. În terminologia medicală, același cuvînt însemna un medicament împotriva tusei. Sigur e că și în antichitate prin „mysterion" se înțelegea ceva

tainic, un secret ce trebuie păstrat prin mutism. Misterele de la Eleusis, cele din insula Samotrace ale Cabirilor, apoi acelea ale Orficopythagoreilor, aveau servicii religioase secrete, de „inițiere", dînd dreptul părtașului la ele să se numească un *mystes*, adică un „inițiat". Serviciul religios se ferea de lumina soarelui și se desfășura în puterea nopții [1]. Dar ambianța nocturnă, la lumina impresionantă a torțelor, a slujbei sfinte are și o altă explicație. Misterele grecești au o origine prehelenă, aproape preistorică; ele erau religia locuitorilor băștinași. Cînd au năvălit din Nord grecii, indigenii au trebuit să pună la adăpost cultul lor disprețuit sau persecutat de cuceritori. Cultul devine astfel secret, însă numai pentru greci, și se desfășoară sub protecția întunericului. „Religia misterelor e o religie a oprimaților" (O. Kern: *Op. cit.*, 5). Acest caracter, la început accidental, și-a săpat cu timpul o matcă adîncă și astfel a rămas esențial legat de misticism pînă azi. Misticismul înflorește în epoci tulburi de despotism și împilare, cînd se sugrumă gîndirea și exprimarea ei. Atunci, se gîndește în taină, se înăbușă fapta, se învăluie și se camuflează simțirea, se pune surdină gurii.

Încă un lucru merită să fie menționat în legătură cu misterele grecești. Se crede în genere că misticismul e o înălțare a sufletului spre cer, deci, o rupere cu pămîntescul și corporalul. Misterul antic nu e necesar o avîntare spre lumea de sus, ci o alipire de pămînt, o adorare a puterilor telurice, a „țarinei-mame" ca la Eleusis, o îndreptare spre glia care primăvara zămislește viața nouă și face să țîșnească din adîncul ei cu puteri refăcute vegetația.

[1] Otto Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927, p. 4.

„Misterul" religiei e misterul vieții : naștere, moarte și, mai ales, renaștere și înviere, visul eternului ciclu vital [1].

Aderența telurică a misterelor grecești străvechi e o proprietate ce trebuie reținută ; ea ne va ajuta să ne apropiem de esența misticismului, de acel nucleu adesea covîrșit de o luxuriantă vegetație parazită, nucleu a cărui determinare e ținta noastră principală. Există oare un asemenea nucleu, o esență, a misticismului ? Aproape toți cunoscătorii fenomenului mistic au înregistrat modalitatea proprie a acestuia de a pune laolaltă o mare diversitate de manifestări după rase și culturi și în același timp o identitate în adîncime, o dominare de motive originare care revin pînă la monotonie în cele mai diverse cercuri de cultură. „Malgré les différences de sexe, de race, de religion, de cuture, de temps et de lieu, leurs écrits et leurs récits offrent un remarquable caractère d'uniformité [2]. Nu mai puțin faptele ne surprind prin ceea ce ele glăsuiesc : de o parte învederează o concordanță reală la cele mai felurite rase, de altă parte ele arată diversitatea de tipuri înlăuntrul aceleeași rase (O. Kern : *Op cit.* 2—3).

Suntem dar nu numai în drept, dar și îndatorați a căuta esența, sîmburele ascuns, al misticismului. Căutarea se lovește de marea dificultate a pozițiilor antinomice față de misticism și, drept urmare, va avea să înșire aporiile sau perplexitățile iscate în chiar datele faptului mistic. Onestitatea teoretică ne impune a recunoaște de la început so-

[1] „Bucuria învierii — iată tonul fundamental ce răsună de-a lungul viziunii cosmice din biserica orientală". (N. V. Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, p. 1, 47.)

[2] Th. Ribot, *La logique des sentiments*, 1927, p. 169.

luționările antagoniste posibile sau reale. Prima antinomie, pe care o putem denumi cantitativă, se referă la întinderea fenomenului. Pe de o parte se relevă universalitatea misticismului, prezența lui congenitală spiritului uman, de altă parte se subliniază caracterul său rar sau excepțional. E un fenomen rar, scrie Henri Delacroix [1], adăogînd însă că unele epoci și religii sunt mai prielnice decît altele fenomenului. E o manifestație rară, prețioasă și o stare neobișnuită, declară Mehlis, adăugînd dimpotrivă că nu există loc și timp fără misticism, că deci el e de pretutindeni și totdeauna.

Încă mai semnificative sunt celelalte două antinomii. A doua antinomie, numită de noi antinomia calitativă, relevă conținutul noțiunii. De o parte misticismul reprezintă gradul cel mai înalt de sfințenie, este „eflorescența supremă a spiritualității" (Mehlis, 38—39) — pentru teologie confundarea misticismului cu spiritualitatea e un loc comun —, de altă parte, misticismul e o varietate clinică, o nebunie, sau o manifestație altoită pe isterie sau erotomanie. Așadar, aci e un fenomen sublim, divin ; aci e un țesut de aberații, de anomalii ; o formă a degenerării [2]). A treia antinomie referitoare la urmările fenomenului stă în corelație cu primele două. Misticismul este în evoluția omului un moment deosebit de important, însă el are un efect ambivalent : el împrospătează puterile, stimulează creativitatea, sub condiția de a fi un fenomen de trecere sau de creștere în mădulare tinere sau cu putință de a fi întinerite ; dimpotrivă misticismul îngenunchează și paralizează energia morală, dacă

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi*, 1922, p. 242.

[2] James-H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, 1925, p. VII.

se instalează definitiv ca simptom al sclerozării senile [1]. Cazul din urmă e al culturilor orientale adormite sub vraja mistică și chiar a culturii occidentale în ultimele ei forme „moderniste".

Odinioară a făcut senzație opera unui critic, vehement, „cu vitriol", cum se spunea, Max Nordau, operă ce purta titlul alarmant *Degenerescență*, diagnoză a „sfîrșitului de veac" liberalist. Titlul era alarmant, fiindcă ținea să arate că Europa rafinamentului „fin de siècle" era destinată nu numai decadenței, care poate fi trecătoare, ci degenerescenței care e o cădere iremediabilă. Simptomul cel mai cert al degenerescenței este revărsarea mistică în arta de la sfîrșitul veacului al 19-lea. Toate fenomenele lumii și vieții, constată Nordau, se prezintă misticului altfel decît omului sănătos. Cuvîntul cel mai simplu îi apare o aluzie la ceva ocult ; în mișcările cele mai obișnuite și naturale el vede avertizări secrete ; toate lucrurile au profunzimi imense ; ele aruncă largi umbre împrejur, aruncă vaste rădăcini în strate abisale, misticul vede în jurul său măști îngrijorătoare, înapoia cărora strălucesc ochi enigmatici și, pe care el îi privește cu groază constantă. Gînditorul italian *Erminio Troilo*, deși nu e de acord cu Nordau în ce privește valorificarea misticismului și explicarea lui, recunoaște că misticismul e urma lăsată de secolul care moare [2], că e tristul fenomen al vieții moderne, complexe, plină de mistere și de primejdii. În cuvintele lui profetice, primejdia rafinamentului modern s-a arătat mai mare decît cel mai îndrăzneț presentiment cuteza să aprecieze. Misticismul modern e anormalitate (139) ; el nu e preludiul viitorului, ci ecoul tre-

[1] Ed. Lehmann, *Die Mystik*, p. 5.

[2] E. Troilo, *Il misticismo moderno*, 1890, p. 6.

cutului care se îndepărtează tot mai mult ; *nu e auroră, ci declin* (146). „Sufletul modern e deci într-o stare de adîncă anormalitate ; sufletul modern, în condițiile și pentru cauzele expuse, a devenit profund mistic" *(Id., 306)* [1]. Atîția intelectuali, acum peste 40 de ani, se întrebau uimiți : cum a fost cu putință după afirmarea cuceritoare a pozitivismului acea eflorescență mistică ? Întrebarea a fost repetată cu privire la știință și după războiul trecut [2], însă uimirea slăbise, întrucît intelectualitatea europeană se adaptase noului fenomen în virtutea legii repetiției. Oricum, e bine să se știe că misticismul de după războiul trecut e urmarea „valului mistic" de la sfîrșitul veacului al 19-lea. S-a repetat la începutul veacului nostru ceea ce s-a întîmplat la începutul celui dinainte : cum romantismul veacului al 19-lea continuă preromantismul celui precedent și totuși îl atacă sub pretextul „raționalismului", tot așa iraționalismul veacului al 20-lea continua misticismul celui de al 19-lea, în timp ce îl denunță pentru pozitivismul său. Să fie oare așa de greu de observat că romantismul e fenomenul complementar al raționalismului, așa cum misticismul e umbra pozitivismului ?

Cele trei antinomii sunt reductibile la una singură de mare semnificație filosofică : de o parte misticismul e proclamat un mare adevăr, revelația

[1] Trei sunt cauzele „misticismului modern" : degenerarea ca stare organică ; reacția împotriva gîndirii pozitiviste, la care concură condițiile economice, sociale și pedagogice ; în fine, *atavismul*, irruperea în lumea noastră a stratelor primitive.

[2] J. Sageret, *La vague mystique*, 1920 : J'ai entendu ici, par „mysticisme", tout ce qui, dans lordre de la pensée, est en dehors de la méthode et de la connaissance scientifique ; p. 5.

existenței ultime, de altă parte el este o imensă iluzie, îmbrățișarea zadarnică a unei fantome, o ondulație fantastică, înstrăinarea de realitate pînă la nebunie, sau în cazul cel mai bun, o pură realitate psihologică fără nimic corespunzător obiectiv, ontologic.

Atitudinea noastră și aci, ca și în alte situații analoage, cum e mitul de pildă, e o luptă de a depăși antinomia aceasta care nu face excepția de a fi și ea, ca orice antinomie, parțială, deci străină de fapte. Dacă misticismul ține să treacă drept o pierdere a sufletului în Absolut sau o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, respingînd toate celelalte cunoștințe ca imperfecte și năluciri, înțelegem reacția „naturalismului" sau „patologismului" care răspunde cu aceeași monetă: misticismul e o iluzie provocată de grave tulburări organice. Un exponent tipic al poziției naturaliste în vremea de față este *Georges Matisse*. „Egarés par cette erreur initiale (eroarea realistă), les esprits mystiques et religieux s'imaginent qu'en se fermant au monde — à l'expérience sensorielle et à l'exercice de la pensée construite sur elle — puis en descendant au fond d'eux-mêmes, ils peuvent parvenir à la connaissance d'un monde transcendant et s'élever au-dessus d'eux-mêmes. Ils sont persuadés qu'ils entrent ainsi en relation immédiate avec un monde surnaturel. Pure illusion. En cherchant au fond de soi-même, on ne trouve que soi-même. Loin de nous élever au-dessus de l'intelligence et de la pensée organisatrice, ce sont les echos de la vie organique la plus basse que nous écoutons. Dans la nuit obscure de l'esprit, ce qui subsiste, c'est la conscience des états viscéraux et

des tendances organiques d'où se dégage le sentiment „d'existence", socle du «moi»" [1].

Adevărul e că misticismul nu e o iluzie, tocmai fiindcă *nu* e un mod superior de a cunoaşte Absolutul sau Divinul. Pretenţiile trebuie reduse pentru a fi primite. Misticismul nu e fiul bastard al imaginaţiei şi sentimentului, însă nu e nici oglinda Absolutului. Nu e prinderea nemijlocită a unei Realităţi superioare, imutabile, unitare, faţă de care nestatornica multiplicitate a lucrurilor sensibile apare ca un joc de umbre, ca un haos de aparenţe, sau, în cel mai bun caz, o realitate degradată. Adevărul din misticism se va dezvălui în nucleul originar, în elementul permanent, al misticismului. Aşa se vor ocoli cele două pericole, Scylla şi Caribda, ale oricărei definiţii : cuprinde sau prea mult sau prea puţin. De asemenea cele două mari sensuri ale misticismului, sensul larg şi sensul restrîns, au misiunea de a fixa numai cadrul explorării noastre. Ambele sensuri trebuie să-şi înfigă rădăcinele în acel nucleu care face din misticism, în primul rînd, o experienţă.

3. EXPERIENŢA MISTICA. ESTE MISTICISMUL O CUNOŞTINŢĂ A LUI DUMNEZEU ?

În rîndul contemporanilor expresia de *experienţă mistică* e la modă. Nu e în aceasta nici un neajuns, dacă n-am trece cu vederea ceea ce e problematic în pomenitul termen, cum se întîmplă de obicei.

Experienţa în sensul consfinţit denotă o cunoştinţă directă a obiectelor, o luare de contact cu lu-

[1] G. Matisse, *La philosophie de la nature*, I (Identité du monde et de la connaissence), fără dată, p. 244.

crurile fără mijlocitori. Acest sens poate fi ușor primit dacă nu se uită implicația lui, implicație ce e încă mai însemnată decît însuși sensul, întrucît ea enunță că în experiență conștiința nu „creează" obiectul, nu e „făcătoare" de existențe, ci *are* obiectul așa cum e *dat originar*. Nu e locul a arăta cît de zadarnică e discuția în jurul întrebării : este conștiința activă sau pasivă în cunoștință ?

Faptele ne arată că fenomenul de cunoștință se plasează dincolo de dualitatea : activitate (spontaneitate) — pasivitate (receptivitate).

Este experiența totdeauna un mod de cunoștință ? Totul atîrnă de ceea ce se înțelege prin cunoștință. Dacă prin cunoștință se înțelege orice *luare de conștiință*, orice transpunere de trăiri pe planul luminos al conștiinței și al expresiei verbale, atunci orice experiență este și o cunoștință. Viața omului se desfășoară la nivelul conștiinței clare pe diferite trepte și al frazării sau expresivității colective. Dacă însă prin experiență se înțelege, cum se crede de obicei, cunoștința directă a obiectelor *reale*, nu orice experiență este o cunoștință. Căci cunoștința realului, fie a realului extern, fie chiar a realului intern, este totdeauna verificabilă. Mai mult. Verificarea este suprema garanție, mai ales pentru realitatea externă, care pretinde a fi altceva decît o stare subiectivă. Datorită unor anumite criterii, o stare trece în lotul experienței externe sau al celei interne, deci e numărată printre obiectele reale ale „exteriorului" sau ale „interiorului".

Prin aceste lămuriri n-am istovit înțelesul termenului de experiență. Este o prejudecată că experiența îmbrățișează numai realitatea, deci, că obiect de experiență e numai ceea ce e real extern sau intern, natural sau supranatural. Experiența cuprinde orice fel de obiecte reale sau ireale. A-

cest înțeles mai complet și de aceea mai legitim al experienței posedă avantaje științifice remarcabile, împotriva așteptării celor ce vor să păstreze cuvîntului de experiență un cîmp de aplicație mai restrîns [1].

Așezarea în sfera experienței nu numai a obiectului real interior, a realității „interioare", care de obicei este decretată „pură subiectivitate", opusă experienței rezervată realității externe, dar și a obiectului ireal, dă impresia că noi promovăm confuzia dintre real și fictiv, în timp ce, dimpotrivă, ea impune operația critică, discernămîntul planurilor. Necritic este înțelesul consacrat, fiindcă acesta identifică experiența cu realitatea „din afară", ca și cum tot ce este „trăit" posedă în chiar faptul trăirii legitimitatea obiectului corespunzător. „Trăirea", ca experiență, nu implică realitatea obiectului său, cum din ideea lui Dumnezeu nu decurge existența lui Dumnezeu. Slăbiciunea „argumentului ontologic" n-a împiedecat utilizarea resortului său logic și la „trăire".

Niciodată, fără control, nu putem deriva realitatea din stări de conștiințe, oricum am numi acestea : idei sau „trăiri". Adăugăm că pentru noi „trăirea" găsește aplicație mai ales acolo, unde e vorba de *valori*, chiar dacă acestea aderă la obiecte fictive.

Pentru a nu complica expunerea, noi începem prin a accepta înțelesul consfințit și, am văzut, insuficient, al experienței, deosebind astfel în misticism „experiența" (= ceea ce e dat nemijlocit ca „în afară de noi") și doctrina (= ceea ce e adăugat prin raționament și de aceea ar putea fi iluzoriu).

[1] M. Florian, *Reconstrucție filosofică*, 1944.

Dar — se va răspunde — oare ceea ce e adăugat prin raționament n-ar putea să fie de asemenea real ? Întîmpinarea este prețioasă, fiindcă ea demască lacunele înțelesului respins de noi ca fiind prea strîmt. Adăugat de imaginație sau raționament, precum și ceea ce e „trăit" sau dat nemijlocit, tot ce compune misticismul poate fi real sau ireal. Cum nu tot ce e „trăit" e chiar prin aceasta „real", ci poate fi și fictiv, tot așa nu tot ce e „adăugat de noi" prin imaginație sau raționament este ireal, ci se poate bucura și el de atributul realității.

Esențialul rezidă în opera de descriminare sau de diferențiere a planului real de cel nereal. Cu rezervele făcute, suntem îndreptățiți a ne folosi de înțelesul limitat al experienței în scopul de a înregistra frecvența întrebuințării lui și de a arunca lumină asupra nucleului opac al misticismului. Expunerea noastră urmărește și o țintă mai ambițioasă : a ilustra într-un caz determinat necesitatea de a lărgi accepția cuvîntului de experiență pentru a face din el cheia de boltă a vieții culturale. „Experiența" va îndeplini funcția ei bazilară, numai dacă vom recunoaște că ea se desfășoară pe mai multe planuri ce urmează a fi deosebite cu toată grija.

În veacul culminant al scolasticii, *Bonaventura*, fruntaș al ordinului franciscan în care se păstra cu evlavie misticismul „naturist" al ctitorului, al lui Poverello, consideră misticismul o *cognitio Dei experimentalis*, prin care Deus in aliquo effectu interiori agnoscitor (Dumnezeu e cunoscut într-un

efect interior) [1]. Un alt mare scolastic, al aceluiași veac, Toma d'Aquino, dominican, vorbește de o cunoștință *quasi experimentalis* sau de o *quasi sapida scientia* a lui Dumnezeu *(Summa theologica,* I-a, Q. XLIII, a. 5, ad. 2 m). Trecînd peste veacuri pînă în vremea noastră, ne întîmpină un alt dominican de seamă, Părintele *A. Gardeil* care, cu grijulie metodologie, arată que „l'exisstence d'une expérience immédiate et substantielle de notre Dieu intérieur est parfaitement normale, puisqu'elle trouve son fondement et sa cause explicative dans cette structure interne de l'âme juste, elle-même modelée sur la structure constitutive de toute âme humaine" [2].

Despre misticism, ca specifică „experiență" [3], scrie psihologul *H. Delacroix,* a cărui reputație de obiectiv cunoscător al fenomenului, în latura lui psihologică, e unanimă. *Roger Bastide,* popularizator cu tendințe sociologice al cunoștințelor noastre pozitive asupra misticismului, ținea să ne ofere „istoria experienței mistice" [4]. Încă mai categorică și mai semnificativă e recunoașterea unei experiențe mistice din partea profesorului de la Sorbona *Jean Baruzi,* cunoscător al misticismului, în

[1] Martin Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik,* ed. 2-a, 1923, p. 50.

[2] A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* ed. 3-a, 1927, vol. I, p. XII, compară: E. Recéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique,* 1896, p. 4.

[3] H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens,* Nouvelle édition, 1938, p. 365 și urm.

[4] Roger Bastide, *Les problèmes de la Vie mystique,* 1931 (Collection Armand Colin).

opera spaniolului Ioan al Crucii [1]. Printre cugetătorii contemporani, H. Bergson, a văzut în experiența mistică prelungirea și deci desăvîrșirea acelei experiențe metafizice sau „intuiții" care l-a dus la descoperirea „elanului vital". „Si l'intuition adossée à la science est susceptible d'être prolongée, ce ne peut être que par l'intuition mystique". *(Les deux sources de la morale et de la religion,* 274—275). Misticul e omul privilegiat care suind „elanul vital" coincide cu izvorul creativității, cu Dumnezeu, și devine el însuși Dumnezeu, într-un univers care e o „mașină de făcut Dumnezei". Apoi, intuiția mistică e proba experimentală a existenței lui Dumnezeu, proba directă care ne scutește de cele indirecte și discursive ale rațiunii.

În cuprinzătoarea și mai recenta prezentare a misticismului, Evelyn Underhill stabilește cea mai intimă legătură între misticism și vitalismul unui Nietzsche, „acest Ioan Botezătorul modern", Eucken și mai cu seamă Bergson. „Această construcție filosofică, această aplicare a ideii vitaliste la lumea suprasensibilă concordă de fapt mult mai exact cu faptele observabile ale misticismului, decît cu cele ale vieții spirituale obișnuite a omului" [2]. Misticii sînt aventurierii „care au dus pînă la capăt procesul unei conștiente și active reveniri la izvorul divin al lucrurilor, care, devotîndu-se întru totul vieții universale, au trăit o viață mai in-

[1] J. Baruzi, *St. Jean de la Croix el le problème noétique de l'expérience mystique* („Bulletin de la Société française de Philosophie", 1925). Vezi de același, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, ed. 2-a.

[2] E. Underhill, *Mystik.* Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins des Menschen (trad. din limba engleză), 1928, p. 46.

tensă decît au putut experimenta ceilalți oameni" (*Id.*, 47).

Noi, care am făcut din experiență principiul de universală explicație, ne bucurăm că atîtea personalități gînditoare vorbesc de experiență în misticism, chiar dacă experiența aceasta se referă la „supranatural" și „transcendent", deci, chiar dacă experiența dobîndește o aplicație dincolo de cea obișnuită. Nici de această lărgire a sferei experienței nu ne putem plînge, însă nu uităm clauza că simpla „trăire" nu garantează realitatea obiectului ei și deci că nu putem spune cu William James că „experiența mistică" este *invulnerabilă*, întrucît ea cuprinde „intuiții imediate, întocmai ca sensațiile" și că, mai departe, „chiar cînd funcțiile simțurilor sînt total suspendate, aceste experiențe prind o realitate ca și percepția externă" [1]. Extinderea înțelesului de experiență, departe de a simplifica formalitățile de control și discriminare, le complică și le cere cu un spor de atenție. Din nefericire, domină părerea că întrebuințarea cît mai largă a noțiunii de experiență ne instalează de-a dreptul în Absolut și Divin.

Deocamdată ne grăbim să reamintim că, în cadrul sensului mai limitat de experiență, s-a impus atîtora observația că experiența mistică este năpădită de buruienile interpretării doctrinale, de mijloacele de vorbire sau de „comunicare", de reprezentările și noțiunile accidentale sau adventice, toate acestea menite a exprima, ilustra, ordona, „trăirile" și de a „comunica necomunicabilul". Putem spune cu *Frederic K. Schumann* că solidaritatea dintre experiența mistică și speculația on-

[1] W. James, *L'expérience religieuse* (trad. Fr. Abauzit), ed. 2-a, 1908, p. 359.

tologică sau doctrina metafizico-teologică poate fi o necesitate istorică, o întîmplare deci, nu însă o necesitate obiectivă [1]. Leuba, Lehmann, Delacroix și alții sunt de acord în a recomanda separarea dintre experiența mistică și doctrina suprapusă sau, încă mai grav, subiacentă — mai grav, fiindcă aceasta din urmă e anevoie de descoperit, așa de strîns se topește în experiență. Misticismul, spune Baruzi, transpune o schemă metafizică, o temă teologică, pe efuziuni sentimentale. „Or, cela n'est possible que parce qu'une doctrine est continuellement sous-jacente à l'expérience et parce que l'expérience se formule en doctrine" („Bulletin de la Société française de philosophie", 1925, p. 41). În toate culturile experiența mistică a suferit o transpunere speculativă, o interpretare doctrinară, pe scurt, pretutindeni misticismul e în realitate o teologie mistică și chiar un sistem filosofic, cum credea Victor Cousin care, în spirit eclectic, redusese toate sistemele la patru tipuri : sensualismul și idealismul (sisteme dogmatice), scepticismul (sistem antidogmatic) și misticismul sau ieșirea supradogmatică din scepticism. Em. Boirac, punînd la îndoială existența efectivă a unui sistem filosofic mistic, deosebește între misticismul ca metodă : adevărurile metafizice și reale sunt cunoscute printr-un fel de iluminare internă sau supranaturală, care face de prisos sau insuficiente procedeele de cercetare și de probă, de o parte, și doctrina : a admite identitatea fundamentală între suflet și Dumnezeu, de altă parte. Ed. von Hartmann vede în misticism mai mult o metodă, întrucît nota ei

[1] Fr. K. Schumann, *Zur grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses* („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Vol. 165, p. 54).

caracteristică nu stă în *conținuturile* ce ne oferă, ci *în modul cum* le oferă : brusc, ca o iluminație, ca un mesaj al Inconștientului, esența metafizică a lumii și vieții. Așadar, distanța de la experiența mistică pînă la teologia sau speculația mistică e considerabilă.

In acest loc credem necesară o precizare de mare însemnătate. „Experiența" e un cuvînt ce poate induce în eroare în cazul de față, fiindcă el pare a sublinia caracterul de cunoaștere al misticismului. Convingerea că misticismul e un mod de a cunoaște și încă un mod superior sensibilității și rațiunii discursive este marea eroare a misticismului vechi, în primul rînd, indian și apoi grec, prin neopitagorism și neoplatonism, în sfîrșit, chiar creștin, în măsura în care misticismul creștin a suferit influența misticismului grec, neoplatonic, influență pe cît de persistentă pe atît de puțin fericită, cum se va documenta la timp. *Misticismul nu e un mod de a cunoaște ci un mod de a trăi,* care, cum se va arăta, are rădăcinile într-o situație reală și de aceea poate acționa stenic sau astenic asupra funcției de cunoaștere. Misticismul nu este *gnosis,* ci *bios* care uneori exaltă nu numai puterile creatoare, dar și cele de cunoaștere.

Creștinismul a întrevăzut această trăsătură esențială a misticismului și de aceea misticismul creștin se deosebește de toate celelalte forme de misticism orientate gnostic. Am spus : „a întrevăzut". Căci și misticismul creștin rămîne credincios străvechii convingeri că prin misticism credinciosul obține „viziunea beatifică" a lui Dumnezeu. De asemenea, în vremea de față Bergson pune misticismul în legătură cu viața, însă și el așteaptă de la intuiția mistică o Revelație, un con-

tact nemijlocit cu Divinul. Vom avea de cercetat contradicția intimă dintre cele două pretenții ale misticismului cognitiv de a fi totdeodată o cunoștință intimă, directă, dar și o posesie a lui Dumnezeu, o topire în infinit. Cunoștința presupune *deosebirea* — nu separarea — dintre eul ce cunoaște și obiectul cunoscut : oricît de intim ar fi contactul dintre conștiință și obiect, deosebirea acestora nu poate fi suprimată. *Cunoștința nu e niciodată o contopire ; iar contopirea nu e niciodată o cunoștință.* Misticismul tocmai postulează „pierderea sufletului în Unitate", ștergerea eului în Totalitatea existenței, în Dumnezeu. Suntem puși în fața unei noi antinomii a cărei încercare de soluționare ne-o rezervăm.

Dintre doctrine sau speculații, aceea care de mult este solidară cu experiența mistică, e doctrina teologică, e speculația religioasă. Nu mai putem evita examinarea raportului dintre misticism și religie. Este oare evident sau demonstrabil că orice misticism e religios, dar și invers, că orice religie e mistică ? Caracteristica fundamentală a religiei este opoziția dintre sacru și profan și tendința de a confunda sacrul, sfîntul, cu Dumnezeu. Factorul constant în diversitatea religiilor, divizorul comun, este acceptarea ca valoare supremă a Sacrului, cum și tendința de a determina Sacrul ca Dumnezeu. Nu uităm că e vorba numai de o tendință care uneori lipsește, fără ca să fie stingherit caracterul de sfințenie. Tot așa, dacă misticismul vorbește de o vagă „Divinitate" — nu de un Dumnezeu determinat, — cum se întîmplă și la unii mistici creștini (de pildă : Eckhart), aceasta nu e o probă a identității între religie și misticism.

Un Eugène de Roberty [1], Erminio Troilo [2], mai de mult, în vremea de față, un H. Delacroix *(La Religion et la foi,* 278) și pe urmele lui, Roger Bastide *(Les Problèmes de la vie mystique,* 10) au ajuns la o formulă largă : misticismul e fondul religios latent, e baza, originea și culmea religiei. S-ar putea adăuga că el e și regenerator al religiei cu posibilități de viață, dar nu mai puțin fermentul dizolvant al unei religii pietrificate și elementul pregătitor al unei religii noi. Misticismul are dar două roluri opuse, după epoci : e conservator, insuflă viață proaspătă religiei tradiționale, sau e anarhic și negativ (Delacroix : *Id.,* 279).

Alți mulți cunoscători ai misticismului sunt departe de a fi de acord cu această identificare a misticismului și religiozității latente. Eduard von Hartmann, în opera capitală a tinereții, în *Filosofia Inconștientului,* a oferit o bună analiză a misticismului concept ca expresia comunicării cu viața spirituală a esenței lumii, a Inconștientului. El desparte religia și misticismul, cu toate că recunoaște că religia e domeniul în care misticismul înflorește mai ușor și luxuriant, fără a fi însă singura pepinieră [3]. „Se vede acum cît de aproape înrudite sunt religia și misticismul, dar și cît de principial deosebite sunt ; se vede la fel de ce o biserică formată trebuie să fie pururea dușmană misticismului" *(Id.,* 319). De asemenea Hartmann recunoaște că misticismul este expus erorii și că eroarea e aci mai rea decît în gîndire care posedă în sine și în

[1] E. de Roberty, *L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie,* 1889.

[2] Erm. Troilo, *Il misticismo moderno,* 1899, p. 118.

[3] Ed. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten,* ed. 11-a, (1904), vol. I, p. 308.

colaborarea mai multora controlul şi speranţa îndreptării. Eroarea pătrunsă în misticism se înrădăcinează adînc şi nu mai poate fi stîrpită. Hartmann rezumă poziţia sa, în care se diferenţiază lucid religia şi misticismul, în următorul magistral pasaj pe care îl subscriem : „Misticismul e mai degrabă o plantă agăţătoare care se ridică pe orice arac şi care ştie să se împace deopotrivă de bine cu opoziţiile cele mai extreme : orgoliu şi umilinţă, poftă de a domina şi îngăduinţă, egoism şi lepădare de sine, abstinenţă şi senzualitate, asceză şi voluptate, singurătate şi sociabilitate, dispreţuirea lumii şi vanitate, pietate şi ateism, raţionalism şi superstiţie, genialitate şi mărginire animală, toate acestea se înţeleg deopotrivă de bine cu misticismul" *(Id.,* I, 309). În articolul *mysticisme* din *La Grande Encyclopédie,* este apărată o teză asemănătoare : misticismul e o dispoziţie de spirit infinit mai generală şi mai constantă decît toate doctrinele metafizice şi teologice prin care a putut să se manifeste în diferitele filosofii şi diferitele religii". Mai de curînd Georges Matisse conclude în acelaşi sens: „Terminînd, voi indica existenţa manifestărilor de misticism cu conţinut nereligios. Acest misticism e în genere de tip pur sentimental-intelectual. El aparţine astfel, prin natura sa, la acelaşi gen ca profetismul şi exaltarea contemplativă. Pot fi deosebite mai multe varietăţi : misticismul social, politic, naţional, estetic, filosofic şi chiar ştiinţific" [1].

În filosofia contemporană a religiei, G. Wobbermin, adept al teologiei lui Schleiermacher, care e socotit ca întemeietorul teologiei protestante moderne, respinge misticismul „radical", al contopi-

[1] G. Matisse, *Identité du monde et la connaissance* (Vol. I din *La philosophie de la nature),* f. d., pp. 242—243.

rii cu Dumnezeu, întrucît contopirea dizolvă religia ca raport între om și Dumnezeu, dar primește un misticism temperat care face intim acel raport. În schimb, R. Jelke afirmă răspicat că misticismul, ca tendință, se revarsă dincolo de religie. Ed. von Hartmann vorbește de manifestația nesănătoasă, absurdă și primejdioasă, a misticismului sub forma extremă de pierdere în absolut, de contopire extatică în Dumnezeu, de nimicire a conștiinței *(Op. cit.,* 316). În sfîrșit, Fritz Mauthner încheie vastul studiu asupra *Ateismului* printr-un capitol care dezvăluie existența, în trecut ca și azi, a ceea ce el numește „misticism fără Dumnezeu" (Gottlose Mystik) [1].

R. Bastide face observația importantă că religia, deși naște din misticism, se înspăimîntă de violența acestuia și de aceea caută a-l canaliza, iar cînd nu izbutește, îl prigonește pînă la suprimare. Numai această constantă opoziție între religia stabilită și misticism, numai faptul suspectării misticismului de către biserică este un indiciu că misticismul și religia sunt fenomene diverse. Există religii fără misticism, fie pentru că se reazemă pe un strict utilitarism în raporturile dintre om și Dumnezeu, ca religia romană, fie pentru că se reazemă pe un sever legalism — pe respectarea literară a Legii — și presupune o strictă transcendență, o infinită depărtare, a Divinului față de om, contrar apropierii lor pînă la fuziune, ca în religia ebraică, în afară de Profeți care sunt mistici necompleți. Însuși Delacroix, care leagă religia și misticismul, concede că în religiile ce admit mis-

[1] Fr. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. IV, 1923, p. 416 urm.

ticismul, cum e creştinismul, între mistic şi credincios există uneori un abis.

Misticismul contemporan, pe care îl descoperim nu atît în sînul religiei eclesiastice, tradiţionale, cît în literatură, în lirismul atîtor direcţii poetice pînă la dadaism şi suprarealism, are semnificaţia epocală de a fi primul misticism care, înlăuntrul creştinismului, în mod conştient şi intenţionat, respinge orice orientare creştină şi disprețuieşte orice dovadă de acord cu creştinismul. Chiar misticismul eretic al evului mediu, cum sunt „fraţii spiritului liber" din sec. 14-lea, a preferat să învestmînte gîndurile sale, pe cît posibil, în haine creştine. Neomisticismul vremii noastre a rupt legătura strînsă, atîtea veacuri, dintre misticism şi creştinism. „El respinge elementul creştin, pentru a ajunge la sine însuşi. El se străduieşte de a distila cît mai pur motivele mistice din amestecul creştino-mistic al tradiţiei. De aceea el este în unele privinţe mai bogat în explicaţii pentru înţelegerea esenţei misticismuui decît un Eckhart sau Tauler" [1]. Îndeosebi, doi poeţi întrupează neomisticismul acreştin : poetul optimismului vitalist, americanul Walt Whitman, şi poetul notaţiilor crepusculare, poetul unei lumi obosite, Rainer Maria Rilke. La primul, ideea de Dumnezeu a dispărut, înlocuită cu Viaţa, cu Progresul, Civilizaţia ; la al doilea, cuvîntul de Dumnezeu are o cu totul altă semnificaţie decît aceea creştină, starea de spirit e anticivilizatorie şi antiprogresistă. Dumnezeul lui Rilke este o noapte ce curge şi în care ne întoarcem, prin moarte. Dacă la Whitman viaţa revelă nemijlocit Esenţa realităţii, la Rilke moartea e atingerea „Di-

[1] Fr. Karl Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 1929, p. 81.

vinului". Neomisticismul liric se poate dispersa de Dumnezeu, cum la noi Lucian Blaga, în cugetarea căruia locul e luat de „Marele Anonim", ecou al „Divinităţii" nocturne, al lui Rilke. Fr. Schumann, profesor de teologie, care a luminat semnificaţia privilegiată a neomisticismului, scrie : „În neomistică devine cît se poate de lămurit că *mistica,* la rîndul ei, cînd e lăsată în voie, *nu mai porneşte de la problema lui Dumnezeu şi de la ideea de Dumnezeu.*" *(Op. cit.,* 83). Ideea de Dumnezeu a pătruns şi s-a instalat în misticism sub influenţa persistentă a religiilor, cu deosebire, a religiei creştine, care s-a simţit totdeauna primejduită de misticismul născător de erezii „gnostice".

Noi îndrăznim a crede că *fenomenul cel mai caracteristic al culturii contemporane este emanciparea, cu deosebire în literatură, a elanului mistic de disciplina religiei tradiţionale.* Emanciparea închide mari primejdii morale şi explică în bună parte dezechilibrul spiritului contemporan, cum şi revărsarea valului de sălbăticie, aproape peste tot, şi nu mai puţin, impermeabilitatea conştiinţelor faţă de legile logice, aşadar, vădita decădere a inteligenţei.

Dezorbitarea misticismului, ruperea lanţului ce-l ţinea ferecat de religiozitatea atavică, este un fapt crucial, concomitent cu începuturile capitalismului modern în Italia Renaşterii şi cu înfiripareа explicaţiei imanente a lumii, în noua ştiinţă empirico-matematică a naturii (secolele 16 şi 17). Misticismul astfel liberat, chiar de la început, şi-a definit orientarea sub forma de exaltare a vieţii, a activităţii şi, în cele din urmă, a forţei şi violenţei. Vitalizarea misticismului, cufundarea în fluviul vieţii, beţia, trăirii, sunt astăzi evenimentele culturale prea evidente şi cu efecte prea imense —

unele groaznice — pentru a le mai înşira pe îndelete. Din nefericire, se trece cu vederea că misticismul are alte posibilităţi mai adînci, care n-au fost valorificate în timpurile noi decît sporadic: viaţa este nu numai deslănţuire de violenţă, voluptate de distrugere, ci încă mai mult afirmarea solidarităţii, a iubirii.

Cazurile Whitman şi Rilke au o însemnătate tipică în altă privinţă. Brusca liberare a misticismului de disciplinele religiei, năvalnica lui insurgenţă, nu are ca efect unic stimularea peste orice măsură a faptei, a vieţii, a elementului dionisiac, a „voinţei de putere", ci, nu mai puţin, un efect complementar manifestat în artă, mai ales, în poezia modernă. Cu pătrundere, Marcel Raymond a dezvăluit că poezia europeană, de la romantism pînă azi, cu o intensitate crescîndă, îşi caută temele fundamentale în groaza de lume, în nostalgia după o patrie îndepărtată, în aspiraţia evaziunii, a pelerinajului în sfera Necunoscutului, pe scurt, în eternele motive ale misticismului. Cum se va mai dovedi, misticismul s-a aliat cu poezia modernă mai mult ca în trecutul stăpînit de clasicism [1].

Studiind „varietăţile experienţei religioase", cum sună titlul operei sale cele mai citite, William James înlătură din misticism formele pe care el le socoteşte naive: cotropirea cu Iisus, cu Sf. Fecioară, cu un sfînt oarecare. Experienţa mistică în nucleul ei „invulnerabil" e un sentiment de certitudine, de imensitate, reconciliere, pace, securitate, unire, armonie [2]. Leuba care citează adesea pe James, re-

[1] M. Raymond, *De Baudelaire au Surréalisme*, 1934, p. 46.

[2] W. James, *L'expérience religieuse*, Essai de psychologie descriptive (trad. Fr. Abauzit), 1908, p. 362.

levă, ca și James de altminteri, că aceste stări pot fi obținute prin procedeele obișnuite ale narcoticelor, fără a admite o Prezență infinită. Semnificativ e că și James cunoaște cele două note relevate de noi ale misticismului : depășește religiosul și nu are un conținut cognitiv. „Le fait est que le sentiment mystique d'expansion et de libre épanouissement n'a pas de contenu intellectuel qui lui soit propre : il s'allie à toutes les philosophies ou théologies dans le cadre desquelles il peut s'insérer. Nous n'avons donc pas le droit de l'invoquer comme preuve rigoureuse d'aucune croyance déterminée... Le mysticisme religieux n'est qu'une moitié du mysticisme" *(Op. cit.,* 360).

William Hocking, un alt gînditor american, care a cercetat sub raport filosofic, cu amploare și competență, problema misticismului notează că eroarea misticismului e confuzia perpetuă între psihologie și metafizică, e deci convingerea că ceea ce „trăim" sau „intuim" ca aparținînd lui Dumnezeu trebuie să și aparțină. Dacă experiența bunăoară ne arată că Dumnezeu e „unul, imediat și inefabil" nu urmează că Dumnezeu însuși este la fel. In consecință fondul indiscutabil al misticismului este experimentarea a „Ceva" despre care nu putem spune decît că există sau că e dat nemijlocit. Pentru misticism e mult mai important de a crede *că* Unul există decît a cunoaște *ce* este el. „Că" domină în cazul de față pe „ce", cum decurge și din următorul dialog între d-l Fergus și d-l Saber dintr-o nuvelă. Cei doi joacă șah. D-l Fergus crede că orice om are un scop, o misiune în această viață impusă lui de univers ; el nu o cunoaște cîtuși de puțin, dar dacă merge înainte, muncind cinstit, îl va apărea într-o bună zi. El crede în „că" al mi-

siunii fără un „ce". Saber e sceptic și de aceea întreabă : „cum să lucrez în vederea unui scop despre care nu știe ce este ?". Fergus răspunde : „cum lucrezi în vederea unei soluții la șah, cînd nu știi cum este ?" — „Da, însă știu că *există* o soluție". — „Așa este. Și d-ta știi că *există* o misiune. Acest «că» e suficient, pentru a merge mai departe" [1].

Privind concepțiile lui James și Hocking, se constată că obiectul mistic în fața examinării neprevenite se subțiază treptat de la Dumnezeul creștin, de la o Prezență nemărginită, odihnitoare, armonioasă, un vag Ideal, pînă la un crepuscular „Ceva". Reducerea aceasta, impusă de voința de a salva misticismul în ceea ce el are indestructibil, are o valoare excepțională pe care o vom cunoaște îndată. De pe acum întrevedem o discordanță gravă, mascată necontenit, între creștinism și mistică.

4. TRANSĂ ȘI MISTICISM

Expunerea precedentă a ținut să garanteze cu mijloace reduse următoarele trei teze : 1. În misticism trebuie să deosebim între experiența, luată în accepția obișnuită, de cunoaștere, nemijlocită, a unui real *extern* ; 2. Misticismul poate fi asociat cu religia, însă o depășește și are o structură autonomă față de religiozitate, cum dezvăluie poezia și întreaga viață contemporană ; 3. Misticismul nu e o modalitate inedită și superioară de cunoaștere, ci o modalitate de a trăi sau „de a exista" — „existențialismul" confundă „existența" cu „viața" omu-

[1] W. Hocking, *Types of Philosophy*, 1929, p. 393.

lui ca individualitate puternică. De acum să procedăm la desprinderea „fenomenului originar" sau a nucleului mistic.

Misticismul este în prima linie o *transă* (de la transitus = trecere, intrare într-o stare nouă, neobişnuită, uneori dureroasă), iar transa se clasează, cum propune Leuba, sub patru rubrice : transa simplă ; transa extatică ; transa mistică şi transa mistico-extatică, fără ca tipurile să fie despărţite prin linii de demarcaţie absolută.

Transa simplă e „o stare în care sufletul pare a fi pasiv, sau că a părăsit corpul ; e o stare de insensibilitate faţă de lume". Starea posedă deci următoarele două caractere : *a)* dispariţia totală sau parţială a funcţiilor senzoriale şi motrice, avînd ca rezultat pierderea mai mult sau mai puţin completă a conştiinţei că există lumea externă şi propriul corp ; *b)* reducerea sau suspendarea cît mai desăvîrşită a funcţiilor mentale superioare (Leuba, *Op. cit.*, 252).

Extazul e o transă de exaltare sentimentală atît de intensă încît ea absoarbe spiritul, îl scoate din sine (ek-statis) şi astfel realizează perfect cele două momente ale transei simple.

Transa mistică este transa extatică raportată însă la intervenţia lui Dumnezeu şi socotită ca unificare şi posesie a lui Dumnezeu şi de către Dumnezeu. Transa mistică de obicei se asociază cu transa extatică, întrucît unirea cu Dumnezeu trezeşte sentimente absorbante şi violente. Ea revarsă în sufletul mistic o beatitudine incomparabilă, o bucurie infinită, o imensă beţie spirituală, ea cufundă inima celui mistic într-un ocean de delicii. Ruysbroeck, numit *„Admirabilul"*, misticul flamand din sec. al 14-lea, scrie în *Matrimoniul spiritual (Noces spirituelles)* : „Din aceste voluptăţi se naşte beţia spiri-

tuală. Beţia spirituală se produce cînd omul simte mai multe delectări şi delicii decît pot dori şi cuprinde inima şi dorinţa sa" (citat de Marcel Hébert : *Le Divin*, p. 18). Este o frecventă constatare a misticilor că voluptăţile spirituale sunt aşa de puternice încît debordează inima omului, sparg învelişul simţirii normale. Dar pînă acolo, pînă la clipa rară şi fugară a extazului, vom vedea cît e de dureroasă ascensiunea sufletului spre Unitatea perfectă.

Aşadar, extazul ca transă completă poate fi mistic, dar poate să nu fie, ca de pildă în extazul ca prodrom al atacului epileptic, căruia i se recunoaşte şi de pacient cauze organice. Există de asemenea şi un extaz provocat prin sugestie : extazul hipnotic sau isteric. Transa extatică poate apărea fără nici o pregătire specială ca o irupere în suflet şi atunci e din cele mai violente.

Transa *mistic-extatică* de asemenea se revarsă năprasnic fără preparaţie şi, la marii mistici, de timpuriu (Caterina de Siena avea la 7 ani viziuni, Teresa d'Avila la 8 ani porneşte spre Africa pentru a suferi martiriul la Mauri, Marguerite-Marie Alacoque la 8 ani a jurat să se consacre lui Dumnezeu). De obicei însă extazul mistic cere o lungă şi grea pregătire. Pregătirea extazului mistic constă în realizarea acestor două puncte : înăbuşirea activităţii simţurilor, „moartea simţurilor", şi a activităţii motrice pînă la letargie, precum şi înhibarea imaginaţiei şi a inteligenţei. Pe scurt, pregătirea urmăreşte să obţină cît mai completă *simplificarea* pînă la „vid" a vieţii sufleteşti sau „purificarea", acest termen luat deocamdată în sensul neutral faţă de morală.

Simplificarea a fost obţinută îndeobşte pe două căi : pe *calea orgiacă*, prin beţie, sau pe *calea asce-*

tică, prin „exercițiu", ce disciplinează funcțiile psihoorganice. Orgia constă dintr-o intoxicare prin materii narcotice farmacodinamice : tabac, opium, peyotl la Indienii, mai ales din Mexic, hașiș (extras din cînepă) la orientali și africani, vin, sau alte băuturi fermentate. La aceleași rezultate se ajunge prin dansuri sau mișcări violente, strigăte, sau o muzică monotonă, insistentă, sfredelitoare. Ascetismul e alcătuit din două procedee : *a)* simplificarea prin concentrarea atenției asupra unor teme religioase sub forma de „rugăciuni", sau asupra unui punct din afară, chiar din propriul corp, cum e în Joga vîrful nasului ; *b)* amestecul sui generis de stupoare și excitație provocat de istovire prin posturi prelungite, macerații sau tot felul de suferințe voluntare. Raportul intim dintre extazul mistic și ascentism este o caracteristică a misticismului „superior", în vreme ce simplificarea prin orgie se întîlnește în misticismul „inferior". Ascetismul are ca fundament convingerea că suferința și renunțarea sunt merite și au o virtute de „spiritualizare", deci de liberare de corp și ca atare o putere purificatoare, un rezultat catartic. Ascetismul e o apologie a Suferinței ce înalță, a Durerii ce sfințește sau purifică.

5. ESENȚA MISTICISMULUI : „SENTIMENTUL EXISTENȚEI CA UNITATE".

Cercetarea transei nu ne-a îndepărtat, ci ne-a apropiat de fenomenul originar, de fondul genuin, al misticismului copleșit de sentimente religioase și speculații. Suntem din nou avertizați că trebuie să ne așteptăm la descoperirea deosebirii dintre misticism și religie, mai ales religia creștină.

J. M. Guyau, către sfîrșitul veacului, profetiza dispariția treptată a misticismului, a „intuiționismului" în metafizică și în morală, în fața inducției științifice, și a *credinței* în fața probabilității [1]. În acel timp însă începuse să strălucească steaua lui Bergson, în multe privințe inspirat de Guyau și principalul exponent al intuiționismului contemporan. Îndată după războiul trecut, M. de Montmorand se rostea cu clarviziune : „Donc, on peut prévoir une renaissance du mysticisme — de tous les mysticismes" [2]. Poezia în ultimele două decenii este o variație pe tema mistică, dovadă a unei afinități profunde între extazul mistic și extazul artistic. E momentul să cunoaștem inima experienței mistice.

Misticismul are ca resort un impuls natural și *vital* spre existența ca unitate, spre izvorul unic al realității. Misticismul primar e sentimentul existenței ca unitate, deci e sentimentul înrudirii noastre cu tot ce există, al legăturii inevitabile cu cosmosul, așa cum răsună îndeosebi în lirică și muzică (Delacroix). Pe scurt, e sentimentul că același sînge curge în arterele noastre ca și în arterele universului. „E vorba aci de un dat originar (Urdatum) al existenței noastre fizico-spirituale în genere, care o însoțește și este inseparabil de ea, e vorba de perceperea tainicei înrădăcinări a existenței noastre în totalitatea existentului" (Schumann, *Der Gottesgedanke*, p. 85). Chiar și cei cărora — adaogă același — nu le e dată perceperea nemijlocită a existenței lor individuale, inserate în adîncurile Ființei unitare, ajung totuși să aibă uneori sentimentul

[1] J. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, ed. 4-a, 1890, p. 377.

[2] Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920, V—VI.

obscur, dar violent, al participării lor nemijlocite la existență în cele două fapte fundamentale ale vieții noastre : erotica (iubirea sexuală) și moartea. „În sentimentul iubirii și al morții ne este prezentă, cu intensitate maximă, această înrădăcinare originară a spiritului nostru... Acest sentiment de consangvinitate al existenței și vieții, al inserării în pulsul întregii lumi vitale, este fenomenul originar al misticii" *(Id.,* 85). Asocierea erotismului și morții nu e întîmplătoare, ci e dictată de biologie. „E totuși permis a constata că raporturile fie biologice, fie psihologice ale funcționării sexuale și ale morții sunt destul de învederate" (Roger Caillois, *Le mythe et l'homme,* 1938, p. 97). Autorul citat invocă concepția asemănătoare a lui Freud *(Essais de psychanalyse,* cap. IV) și utilizează ca ilustrație cazul celebru de moravuri nupțiale ale insectei numite popular *călugărița* ce devorează bărbatul în timpul actului sexual.

Aceeași opinie apără un alt cunoscut teolog protestant, Reinhold Seeberg, autorul unei vaste *Istorii a dogmelor :* mistica în forma ei originară nu are nimic comun cu religia [1]; ea exprimă raportul nemijlocit dintre individualitate și Unitatea existenței, mai ales, Unitatea vieții.

Neotomistul J. Maritain e nevoit a recunoaște o „experiență mistică naturală" care însă, socotește el, nu urmărește direcția mișcării naturale, ci panta contra naturii, întrucît ea pornește de la o dorință mai adîncă și radicală decît dorința naturală a inteligenței. Care e această dorință a „omului întreg, corp și suflet ?". „E, credem noi, dorința esențială a oricărei creaturi de a se uni cu izvoarele *sale* și principiul ființei *sale* particulare, altfel spus,

[1] R. Seeberg, *Zur Frage der Mystik,* 1921, p. 42—43.

este această iubire naturală a părții pentru Tot — pentru Totul divin și separat — pe care Sf. Toma îl recunoaște în orice creatură, în piatră, trandafir, pasăre, ca și în creatura inteligentă" [1].

Tocmai pletoricul misticism contemporan trădează, adesea împotriva voinței sale, acest fond autentic, acest strat originar și puternic. Am constatat acțiunea misticismului în poezia și în arta vremii noastre. „Estetismul" e ultimul refugiu, bastionul inexpugnabil al misticismului. Nu cumva misticismul este un estetism ? se întreabă un alt teolog al timpului nostru, Emil Brunner, fruntaș al celei mai influente direcții teologice de azi, al „teologiei dialectice" sau al „teologiei crizei". „Mistica și esteticismul sunt frați gemeni. Crezul lor comun este trăirea. Comuna lor orientare a privirii : procesele interne ale sufletului. Valoarea lor supremă : intensitatea sentimentului. Există ceva care se poate numi viziune muzicală a lumii. Ea este sînul matern al misticii și al panestetismului" [2]. Mai ales în „revelația" estetică, sufletul devine vasul de elecție al unor infinite bogății, necunoscute înainte ; prin ea se revarsă Infinitul în învelișul finitului. „Cine oare vrea să tragă hotarul între ceea ce artistul intuiește, cînd el dilată eul său pînă la Eul universal, și ceea ce trăiește omul religios, cînd el simte Totalitatea revărsîndu-se în sine. Această religie și această artă sunt gemene, copii ai muzicii universale, ai sentimentului universal" *(Id., 3)*. Exclamația : „totul e sentiment" sau „totul e trăire" e izvorul misticismului, ca și al poeziei.

Analogia, dacă nu chiar egalitatea, viziunii fru-

[1] J. Maritain, *Quatres essais sur l'esprit*, 1939, p. 140 și 146.

[2] E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 1924, p. 3.

mosului și a viziunii Absolutului, adesea a fost reliefată de cei ce nu renunță a descoperi Frumosului un fundament ontologic. E îndeosebi prețioasă, aprecierea unui cunoscător al misticismului, E. Récéjac.

„L'esthétique, c'est le «plaisir humain», ou le «plaisir de la Raison». Ce fait tient trop de place dans l'âme des mystiques pour que nous ne soyons tenus d'en rechercher les conditions... Si l'esprit veut s'enfoncer dans la considération des faits d'esthétique, il trouve de plus en plus qu'ils sont fondés sur une identité idéale entre les choses et lui... Îl n'est guère possible d'insister dans la perception esthétique sans se sentir ainsi soulevé, par delà les choses et soi-même, dans une vue ontologique qui ressemble de très près à l'Absolu des mystiques" *(Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896, 73, 74). *Evelyn Underhill*, incomparabilă cunoscătoare a faptului mistic, scrie : „iubirea pentru idealul frumuseții e proprie naturii mistice" [1]. De asemenea, Ludwig Heieck în teza sa de doctorat despre H. Seuse notează : „Asupra intimei *înrudiri* dintre mistică și artă domnește în cercetare și critică un larg acord" [2]. „Accentuăm încă odată autonomia misticului și esteticului față de motivația religioasă" *(Id.*, 199). Nu sunt străini de acest estetism nici neotomistul Jacques Maritain și soția sa, Raïssa, cînd recunosc : „învecinarea, în același izvor divin, a experienței poetului și aceea a misticului" (Raissa Maritain, *Magie, Poésie et Mystique*, 1938, p. 67) [3]

[1] E. Underhill, *Mystik*, 1928, p. 264.

[2] L. Heieck, *Das Verhältnis des Aesthetischen zum Mystischen dargestellt an Heinrich Seuse*, 1936, p. 195.

[3] Vezi, J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit*, 1939, p. 142.

Ceea ce am constatat la poeți se descoperă în alte forme la un filosof, la Bergson, și este întărit de Jean Baruzi în lirismul marelui mistic spaniol din sec. al 16-lea, Ioan al Crucii (Juan de la Cruz). Pentru Bergson, misticismul este o desprindere de „natura naturata" și o inserare în „natura naturans" care este „elanul vital" sau „efortul creator pe care îl manifestă viața" *(Les deux sources,* 235). J. Baruzi, adîncind admirabilele strofe XIII și XIV din *Càntico* al lui Ioan, a ajuns la aceleași concluzii înainte de Bergson : efortul pentru a ne ridica pînă la izvoarele ființei noastre se întîlnește cu mișcarea care s-a dezvoltat cu viață în general [1].

Am cunoscut urzeala primordială a extazului mistic : sentimentul de înrudire cu existența ca totalitate și de înrădăcinare în Viață. Într-un sens larg, se poate spune că misticismul e întoarcerea la izvoarele Existenței și Vieții. Dar misticismul are și o altă latură : el este și o chestie de intensitate pe diferite trepte și grade. Misticismul autentic nu e atît cunoașterea acestei înrudiri cît trăirea ei, întrucît el este manifestarea culminantă a acelei înrudiri vitale, manifestare ce stăpînește toată viața misticului ce a încercat-o. Prin intensitatea lui, misticismul constă în ștergerea, cel puțin la prima vedere, a sentimentului de existență separată prin contopirea existenței individuale într-o Unitate indistinctă, prin absorbirea eului într-un Ocean fără fund, prin scufundarea abisală în Fundamentul tuturor lucrurilor.

Descripția noastră a ajuns la un factor decisiv

[1] J. Baruzi, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique, Recherches philosophiques,* vol. II, 304. Vezi de același : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* ed. 2-a, 1931, pp. 347—348, 639—646.

în alcătuirea misticismului. Misticismul e cultul Unității, Indistinctului și Infinitului. El postulează că nu există decît Unitatea, iar Pluralitatea e o iluzie ce străbate următoarele trepte : unul în multiplu, multiplul în unu, unul contra multiplului pe care îl absoarbe [1]. Contopirea sufletului în Unul, „pierderea sufletului în Unitate" (Maréchal, I, 213), nu este indiferentă, ci este izvor de beatitudine. Cum spune misticul german din sec. 14 Meister Eckhart : Dieses Eine macht uns selig (Acest Unul ne face fericiți). Rudolf Otto în *West-östilche Mystik* a pus în lumina cuvenită un resort al misticismului : nevoia de mîntuire, de eternizare, de nemurire, de justificare a unei fericiri maxime și neschimbate. Nimeni mai bine decît Eckhart n-a trăit semnificația în misticism a Unului. Unul depășește chiar pe Dumnezeu. „Căci dacă tu iubești pe Dumnezeu ca Dumnezeu, ca fiind un spirit, ca persoană, pe scurt, ca ceva care are o formă, trebuie să dispară toate acestea. «Dar cum, atunci, trebuie să-l iubesc ?». — Tu trebuie să-l iubești ca nefiind Dumnezeu, nici spirit, nici persoană, nici formă ; ci mai degrabă ca nefiind decît pură, simplă, clară *unitate*, departe de orice dualitate. Și în acest Unul trebuie să ne scufundăm etern de la ființă la neant. Așa să ne ajute Dumnezeu. *Amen*" [2].

În lumina acestor rezultate, misticismul se înfățișează drept cea mai îndrăzneață încercare de evaziune din haosul pluralității sensibile pentru a ancora în Unitatea existenței, în existența ca existență care nu are nici o formă, fiindcă e principiul oricărei forme. Izvorul oricărei existențe ne consolea-

[1] Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, 1926, p. 66.

[2] Maitre Eckhart, *Oeuvres* (Sermons-Traités), trad. de Paul Petit (Gallimard), 1942, p. 133.

ză de pierirea unei existențe, în măsura în care existența particulară regăsește Principiul etern.

Aceasta e baza reală și indestructibilă a misticismului. Pe acest fond sărac, din punctul de vedere al cunoștinței, pe această „trăire" simplă, în ciuda adîncimii ei, s-a înălțat uriașă, complicată dar fragilă speculația teologico-metafizică și estetică. Este elementară ipoteza că în această construcție speculativă se cuprinde o masivă contribuție a irealului. În doctrina mistică, imaginația, organul irealului, este la largul ei. Caracteristic pentru misticismul creștin este dominarea substratului mistic de către dogmă sau de credință, deci, canalizarea trăirii mistice în direcția credinței evanghelice. Vom cunoaște la timp care e fondul real al credinței și de ce credința e altceva decît misticismul. Constatăm că, în ciuda străduințelor credinței garantate de Biserică de a imprima misticismului orientare evanghelic-ortodoxă, deci de a-l creștina, se menține o tensiune neobosită între misticismul originar și credința creștină autentică. Explicarea o aflăm în alcătuirea intimă a misticismului, alcătuire ce poate fi mascată, dar nu suprimată.

6. MISTICISMUL CA PRINCIPIUL PANTEISMULUI ȘI IDEALISMULUI SAU MISTICISMUL CA RESORTUL IMANENȚEI

Viziunea mistică prin structura trăirii ei este panteistă, deci îndumnezeiește cosmosul, suprimă lui Dumnezeu transcendența postulată de creștinism, pe scurt, este triumful imanenței sau rămînerii în lume, cum este — se va vedea — triumful închiderii idealiste în conștiință, altă formă a imanenței. Idealul mistic este „totul în tot", este cosmicul, na-

turalul, cu un plan de suprafață și unul de adîncime. Trăirea mistică nu e o ascensiune, ci o coborîre în adîncuri. În zadar se apără misticii, îndeosebi cei creștini, de a fi socotiți panteiști. Ne mișcă protestele lor împotriva bănuielii de panteism, care, în cadrul creștinismului, e cea mai grea alunecare de la linia dreaptă „Totuși toți misticii — spune von Scholz — sunt panteiști, ba chiar se poate spune de-a dreptul : trăirea mistică a topirii individuației în universal este nașterea panteismului. Căci aci se întîlnesc două momente : sentimentul unității pururea plin de puterea internă a revelației și intensificarea religioasă a lui Dumnezeu dincolo de orice limitare, întrucît această trăire e raportată la el. «Dumnezeu e Totul și mai presus de Tot», adică : nu există nimic în afară de Dumnezeu" [1].

Dacă totuși în misticism se vorbește atît de frecvent de transcendență, de infinită depășire, explicația trebuie căutată în disproporția dintre sufletul mistic și imensitatea în care acela se simte înghițit. Noi am fi înclinați a înlocui transcendența mistică prin *excesivitate*. Eul este eu și în același timp Unitatea infinită. În legătură cu acestea, o precizare e necesară. Misticul determină experiența sa ca „lichefiere", „contopire", „unificare", „identitate", „absorbire" sau „moarte" în Dumnezeu. Două sunt elementele ce se topesc laolaltă : eul, sufletul, de o parte, de altă parte acel Ceva fără margini, Unitatea, Totalitatea, sau în faza de mai tîrziu, Dumnezeu și, în sfîrșit, un anumit Dumnezeu. Augustin este în această privință prototipic. Deum et animam ! — Nihil aliud ? — Nihil omnino ! Pentru misticism este o axiomă convingerea că cel puțin o parte din suflet, aceea „eternă" sau „divină", este

[1] Wilhelm von Scholz, *Deutsche Mystiker*, 1927, p. 49.

înrudită cu Dumnezeu și *în* ea se face sudura între finit și infinit. Această convingere susține speculația indiană : sufletul (Âtman) este de aceeași natură cu Brahman. Filosofia europeană medievală a moștenit de la gîndirea greacă aceeași convingere, care e una din cele mai influente doctrine.

O altă notă proprie a misticismului e greutatea de a exprima adecvat trăirea crepusculară a Unului, experiența originară a „divinului". Misticismul este o „experiență inefabilă", „indicibilă", care împinge speculația pînă la „teologia negativă", adică pînă la determinarea „divinului" indirect, prin negarea oricărei determinări finite, sau prin superlative („supraesențialul", „supralumină", „suprapuțere" etc.), cum se documentează în speculația greacă a lui Plotin și Proclos, ca și în aceea, influențată de aceștia, a primului mistic creștin, a lui Areopagita, cum, în sfîrșit, în lirismul vaporos al lui Rilke. In formele mai apropiate de misticismul originar, orgiac sau ascetic, experiența Unității se exprimă în sunete nearticulate, în crearea de cuvinte noi, numită glossolalie sau logoree, în sfîrșit, în utilizarea limbajului obișnuit pentru ca el să dobîndească un sens simbolic, ermetic, și să trezească rezonanțe arhaice. Tendința spre ermetism și arhaizare în limbaj a fost o trăsătură a ultimelor decenii. Caracterul inefabil sau indefinibil al experienței mistice se reazemă pe împrejurarea că misticismul este mai mult un mod de a fi sau de a trăi decît un mod de a cunoaște.

Continuăm a da la iveală alte note ale experienței mistice. De asemenea, caracteristic pentru misticism e absența ideii de rău, de păcat, ca și a ideii de grație, de daruri divine. Îndeosebi, misticismul creștin pune tot accentul pe grația divină ca fundament al trăirii mistice, și bănuim că o face ca

o garanție împotriva misticismului de a se dispensa de „grația ce sfințește", de „darurile" Sfîntului Duh. S-a adus misticismului lui Bergson învinuirea că nu cunoaște ideea de grație postulată necesar de creștinism [1]. Tocmai această absență e nu se poate mai revelatorie pentru structura misticismului sustras necesității de a se adapta la o doctrină și deci lăsat în voia sa. Misticul stă dincolo de bine și de rău, ca și dincolo de orice ființă *deosebită* de el, întrucît misticul nu se mai deosebește nici măcar de Dumnezeu, ci este identic cu El și posedă, de aceea, toate perfecțiile. Misticismul este forma extremă a gigantismului și se definește prin acea tendință spirituală numită de Greci : *hybris*, prin inflația Eului. Misticismul e o *deificatio* sau *deiformitas*, care, fără anumite măsuri disciplinare și fără o certă orientare din partea moralei și doctrinei, devine legitimarea amoralismului sau imoralismului, frecvent în unele mișcări mistice eretice de la unele forme ale gnosticismului creștin din sec. al 2-lea pînă la acel misticism din veacul al 14-lea, care a dat atîta de lucru oficialității catolice, misticism numit „Frații spiritului liber".

Din punct de vedere filosofic, experiența mistică e semnificativă în pretenția ei de a „lichefia" eul în acel „Altul", de care vorbește Rilke, deci în efortul de înstrăinare de sine, de „alienație" — în accepția originară — de „dezapropriere" sau expropriere a conștiinței individuale de către Divinitate. Nu mai există Eul, ci Absolutul, nu mai vorbește ființa finită sau creatura, ci Infinitul sau Creatorul. De aceea în vocabularul mistic revin neîncetat

[1] Irénée Chevalier în studiul *L'expérience mystique* în volumul colectiv : H. Bergson, *Essais et témoignages inédits*, ed. 2-a, 1941, p. 112.

expresiile : „vid", „nuditate", „tăcere", „moarte", „simplificare", „sărăcire", „pustiu" şi chiar „neant". Nirvana budistă redă în formă radicală această trăsătură esenţială a experienţei mistice. Eul trebuie să fie golit de simţuri şi intelect, de tot ceea ce îl desparte de Realitatea unitară şi profundă, pentru ca în locul stărilor obişnuite să se instaleze starea excepţională a extazului. Extazul mistic are ceva negativ, ca şi intuiţia lui Bergson ; el înlătură tot ce-i stă în cale în viaţa obişnuită.

Misticul vorbeşte de „moartea simţurilor" sau de „moartea discursului", pentru ca să trăiască în noi numai Dumnezeu care se sudează cu noi în acea parte „necreată" din eu numită de misticul Meister Eckhart : „Urgrund" (temeiul dintru început), „Scînteie" (Funke) „cetate" (Burg). Sudura se face numai după ce au amuţit simţurile şi inteligenţa discursivă. Extazul e un „rapt", un „transport", dincolo de experienţa obişnuită şi de raţiune, este dar „iraţional" sau „suprarațional".

În sfîrşit, experienţa mistică dezvăluie o altă proprietate : ea apare ca „absolută dependenţă", după expresia lui Schleiermacher, e pasivitate, care, dusă la extrem, provoacă starea de quietism. Sufletul se simte posedat sau smuls de un torent, în faţa căruia orice împotrivire e zadarnică.

Caracteristicele precedente pot fi rezumate în trei note cunoscute primului exponent al misticismului creştin, lui Pseudo-Dionysios Areopagita : dezaproprierea Eului sau pierderea lui în Unitate ; pasivitate sau quietism ; obscuritate, „noapte", „abis". În starea mistică eul se uită pe sine, se pierde în Tot, de aceea el e pasiv şi nu mai distinge nimic în „experienţa abisală" a Unităţii pure.

Paradoxul mistic e că aceste caractere sunt exacte numai parțial și de aceea ele reclamă caractere complementare. Tradiția și chiar cercetări mai noi reliefează numai atributele sus arătate, atribute unilaterale, și ignorează sau, în cazul cel mai bun, limitează tendința de exagerare a celor trei caractere, fără a aprecia complexitatea pînă la duplicitate a misticismului. Se cere făcută examinarea fiecăruia din pomenitele caracteristice.

Este trăirea mistică o expropriere a eului și totodată a tuturor lucrurilor particulare, deci, a pluralității în genere, în favoarea Unității ? Tocmai în acest punct se învederează că misticismul poate fi un focar de iluzii. Trăirea mistică nu e o reală fuziune a eului, în noneu, a subiectului în obiect, nu e ștergerea eului în Unitate, ci eul rămîne, savurînd plăcerea de a se simți în comuniune cu izvorul realității vitale. Însă el suferă o adîncă transformare prin afluența unor trăiri puternice. Eul rămîne, fiindcă persoana nu-și pierde contururile și natura ei separată, ci numai le extinde indefinit. Misticismul nu e desființarea eului, ci dilatarea sau expansiunea lui fără margini. Nu Divinitatea înlocuiește Eul, ci Eul anexează Divinitatea și puterile acesteia. H. Delacroix recunoaște că în extaz se petrece o trecere continuă de la eul limitat inițial la eul absolut, o trecere de la misticismul intermitent la misticismul omogen și permanent. La transformation de la personalité à laquelle ils parviennent ne s'opère que peu à peu et par une série d'états dont l'extase est le plus humble. Ils passent de la conscience du moi individuel à la conscience du moi absolu par une série de vicissitudes „qui forment l'intérieur, comme les saisons forment l'an-

née" [1]. Această constatare are o valoare excepțională pentru filosofie și evoluția ei, cu deosebire dacă o raportăm la complementaritatea celei de a doua note.

Ce este întemeiat în pretinsa pasivitate a experienței mistice? Și de data aceasta se impune o notă întregitoare, un revers al medaliei. Dar mai e încă ceva, poate încă mai important. Nota aceasta complementară, ca și cea următoare, sunt un pretext de amplificare și construcție speculativă mai mult decît notele de la început. Dacă privim eul strîmt al cotidianului, s-ar părea că el e marea victimă a experienței mistice, deci că el trebuie să dispară discret sau să-și înceteze activitatea, să devină pasiv, pentru ca Absolutul să fie prezent și singurul activ. Dacă însă ținem seama de eul superior ce a luat locul celui dintîi, de eul ce se confundă cu Dumnezeu, atunci perspectiva e cu totul alta: eul este nu numai activ dar de-a dreptul creator, cum e numai Divinitatea. Experiența mistică este o biruință a activității, o afirmare energică a creativității.

În misticism, sufletul dobîndește libertate absolută și se bucură de spontaneitate radicală. Experiența mistică este revelarea spontaneității nelimitate, nu a pasivității, atribut provizoriu și deci relativ unui anumit eu. Bouchitté scrie în *Dictionnaire des sciences philosophiques*: „Le mysticisme consiste à faire à la spontanéité de l'intelligence

[1] H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, Nouvelle édition, 1938, XV. Prima ediție avea ca titlu și *Etudes d'histoire et de Psychologie du mysticisme*. În citatul de mai sus autorul se referă către sfîrșit la cuvintele d-nei Guyon, cuvinte semnificative, fiindcă prezintă misticismul ca o „formație internă", deci ca o modalitate a funcției de creație, nu de cunoaștere.

une part plus large qu'à ses autres facultés" (189). Iar E. Récéjac fundează interpretarea sa a misticismului pe experienţa morală a Libertăţii. Transcendenţa mistică e transcendenţa unei Libertăţi infinite. (La synthèse des premiers principes qui se fait dans la conscience mystique n'aboutit qu'à un sentiment plus clair et plus vif qu'a l'ordinaire de notre transcendance morale : c'est la revélation de l'infini qui habite dans notre liberté. Hors de là elle ne vaut pas plus qu'un rêve[1]. Les mystiques parlent de cette convinction qu'ils sont, par la Liberté, en puissance de l'Infini : et avec une confiance sans limites ils s'efforcent d'imaginer l'Absolu *(Id.,* 53).

Dacă reamintim că ideea spontaneităţii spirituale, a creaţiei în şi prin interior, este nota definitorie a raţionalismului, constatăm o afinitate reală, dar anevoie de descoperit, sau voit mascată, între raţionalism şi misticism. Noi de mult ne-am arătat neîncrezători faţă de banala opoziţie dintre raţionalism, care este un misticism transpus în ordinea gîndirii, şi misticism care transpune gîndirea în ordinea trăirii. Fraţii, chiar cînd se duşmănesc, nu pot uita că sunt fraţi. Cum sună proverbul : „sîngele apă nu se face". Mai există încă o înrudire între misticism şi raţionalism : amîndouă sunt universaliste, supranaţionale şi anistorice. La mystique en son fond, échappe à l'histoire, comme elle échappe au langage[2]. Pentru misticism şi raţionalism exis-

[1] E. Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896, pp. 56—57.

[2] J. Baruzi, *Sur le langage mystique*, Recherches philosophiques, I (1931—32, p. 82). „Gîndirea şi trăirea anistorică a omului mistic e universal cunoscută... Credinţa creştină nu cunoaşte istorie" (L. Heieck, *Das Verhältnis des Aesthetischen zum Mystischen*, 1936, p. 169).

tă numai Sufletul și Divinul, nu suflete individuale sau colectiv-naționale. Misticismul concede realitatea inițială a sufletului individual, dar nu pe aceea a colectivului. Finalul este transfigurarea individualului în universal și absolut prin topirea în Unul divin. Același cuvînt indian Atman înseamnă eul și Absolutul care se contopesc în viziunea mistică.

În lumina celor de mai sus, e momentul să cunoaștem o neașteptată rezonanță filosofică a misticismului. Leuba notează sugestiv că acțiunea transei mistice asupra sistemelor filosofice ar putea oferi tema unuia din cele mai instructive capitole din toată istoria culturii. *(Op. cit.,* 455). Identificarea conștiinței individuale cu conștiința „divină" sau cu „dinamismul creator" al Unului și Totului trebuia să aibă o inevitabilă concluzie filosofică. Rareori s-a observat legătura reală dintre premisa mistică și acea concluzie care este una din cele mai răspîndite doctrine filosofice : *idealismul,* doctrina care susține realitatea nemijlocită și superioară a conștiinței și conținuturile ei (percepții, reprezentări, noțiuni), la care se reduc în cele din urmă obiectele externe. (Vezi : Fr. K. Schumann, *Gottesgendanke und der Zerfall der Moderne.)*

Misticismul este de precădere „spiritualizare" sau „interiorizare", e absorbirea „exteriorului" în Unitatea divină în care se pierde Conștiința. În adîncul conștiinței stă elementul divin, „Cetatea" sau „Scînteiuța", prin care comunicăm cu Principiul creator, cu Spontaneitatea absolută.

Cine ar fi bănuit că idealismul care a ajuns să pună la îndoială în *cogito ergo sum* orice existență externă, chiar propriul corp, și să reducă lumea la „conținuturile de conștiință" ; cine ar fi bănuit că această doctrină atît de vulgarizată, în numele

raţiunii şi ştiinţei, are obîrşia în misticism, fireşte, într-un misticism care a suferit operaţii de alambicare ? Totuşi bănuiala trebuia să încolţească, întrucît „interiorizarea" lumii şi aşezarea eului în prima linie a existenţei sunt piese ale „misticismului" lui Augustin înainte de a fi ale „raţionalismului" lui Descartes. Dacă sufletul se „îndumnezeieşte" şi dacă Dumnezeu e creator, nu decurge oare că sufletul creează lumea ? Idealismul modern, care cu Fichte sau Hegel face din univers o producţie a spiritului, îşi trage seva din experienţa mistică.

Vorbind de filosofia lui Fichte, J. Maréchal scrie : „Sa métaphysique est, pour l'essentiel, une mystique, une mystique du «devenir-Dieu», ou, plus exactement, du «Dieu qui devient en nous». Mystique aussi, la philosophie de Schelling... L'idéal de la métaphysique de Schelling coincide avec le rêve téméraire de certains mystiques : *eritis sicut dii*... Le panlogisme hégélien fait se dérouler en nous le cycle interne de la Pensée subsistante : est-il une mystique plus audacieuse que celle-là ?" *(Études sur la psychologie des mystiques,* II, 430). Lud. Heieck, citat cu ocazia estetismului mistic, susţine că idealismul german a tras din misticism ultimele consecinţe — în idealism misticul s-a liberat de vestmîntul creştin dînd la iveală fondul său. „Se poate arăta, cum sistemele idealiste ale lui Schelling şi Fichte preexistă embrionar în ideile mistice" *(Op. cit.,* 162). Elveţianul Ferdinand Morel, într-un documentat studiu, conclude că : „misticii părăsesc lumea exterioară pentru concentrarea internă. Atitudinea lor psihologică este iscusit indicată de această notă a lui Ruysbroeck : N-am nimic de-a fa-

ce cu exteriorul“ [1]. Convingerea autorului, care stă sub influența psihologiei lui Freud, e că toți misticii sunt introvertiți și că „introversiunea mistică“ se manifestă în două tipuri, după cum introversiunea e *auterotică*, deci mai aproape de viața sexuală normală, cum se constată mai ales la femei, sau e *narcisistă*, absolut solipsistă, înstrăinată încă mai mult de sexualism și rezemată pe un fond primordial obscur, nediferențiat, în care Eul se confundă cu Totul, cum se constată la bărbații speculativi.

Dar noi am descoperit și o altă origine a idealismului : prejudecata materialistă că sufletul e un fel de corp, un conținător, în care se află reprezentările sau „imaginile“ lucrurilor. Cum ar putea oare idealismul să se inspire, în același timp, din misticism și din materialism ? Nu stau acestea la antipod ? Ceea ce s-a constatat la raționalism, se repetă la materialism : există o înrudire între misticism și materialism, însă e de altă natură decît aceea dintre misticism și raționalism : principiul ce le apropie nu mai e nota activității, ci aceea a pasivității și a trăirii vitale. O spune Emil Brunner cu sinceritatea aproape brutală a acestui teolog. În locul unei negații crase a sufletului, cum e în materialism, misticismul e o materializare ascunsă, inconștientă, necunoscută, a Divinului *(Die Mystik und das Wort,* 2—3). Aceeași amară concluzie se desprinde din confesiunea patetică a „misticii moderne“ descoperită de Th. Flournoy, d-ra Vé : mes tentatives de mysticisme sont encore du materialisme. Je ne puis tout simplement pas vivre d'abstraction, et tout l'effort de mon âme tend à *voir et à toucher Dieu.* Au fond, l'Expérience divine, si mystérieuse et in-

[1] Ferd. Morel, *Essai sur l'Introversion mystique*, 1918, p. 303, Compară p. 321, 323—24.

saisissable, qu'elle ait été, est un essai de matérialisation, mais un essai raté [1].

Substratul mistic al idealismului se străvede și în altă doctrină filosofică destul de răspîndită azi la neocriticistul Paul Natorp din „școala de la Marburg", la neohegelianul Giovanni Gentile, în fine la „existențialistul" Karl Jaspers și alții. Se susține de către idealiști că *obiectivismul,* tendința de „a face" din tot ce cunoaștem sau gîndim un obiect sau o existență se lovește de o limită de netrecut : spiritul, conștiința,, sufletul însuși. Dacă tot ce există și e cunoscut, există și e cunoscut prin spirit, dacă deci spiritul este condiția a toate, el nu mai poate fi cunoscut ca obiect, fiindcă atunci ar deveni din condiție necondiționată un condiționat. Spiritul, care cunoaște totul, nu se cunoaște pe sine, pentru cuvîntul că el nu mai poate fi obiect sau existență printre obiecte sau existențe. Obiectul este ceva *dat,* încheiat, oarecum mort, spiritul e proces, act, viață. Se repetă că subiectivul nu mai e capabil să devină obiectiv, să fie prelucrat categorial, ci rămîne o substanță vagă, oarecum nedată.

Nu e greu acum să descoperim în această filosofemă subtilă — pentru unii e ultimul cuvînt al Criticii — rezidiul viziunii mistice : Unul și Totul, cu care se identifică Spiritul, nu mai pot fi cunoscute, fiindcă ele cuprind orice și ca atare nu mai pot fi deosebite de altceva. De asemenea, nu e greu a surprinde și călcîiul lui Ahile al argumentării. Dacă vorbim de spirit sau eu, trebuie să-l cunoaștem, altminteri înșirăm sunete goale. Însă orice este cunoscut, este un obiect sau un dat, afară numai da-

[1] Th. Flournoy, *Une mystique moderne* (Documents pour la psychologie religieuse), Archives de Psychologie, vol. XV (1916), p. 161.

că nu rezervăm termenul de obiect sau dat exclusiv pentru ceea ce e „în afară de conștiință". Liber e fiecare s-o facă, însă atunci el este obligat să găsească un cuvînt care să exprime însușirea eului de a fi cunoscut deopotrivă. Pentru această însușire, care este prezentă în tot ce e cunoscut, sau despre care vorbim, noi uzăm de termenii de dat, sau obiect.

Echivocul mistic sau confuzia dintre puterea creatoare a Divinului și puterea creatoare a eului, contopit cu Dumnezeu, e fără înconjur exprimată de mistici mai vechi sau mai noi. Printre marii mistici de odinioară, Meister Eckhart, în pragul cugetării moderne, reprezintă exemplar voința misticismului de a diviniza eul. Ideea fundamentală a misticismului eckhartian e nașterea veșnică a lui Dumnezeu în adîncul Sufletului. Era un pas de făcut pentru ca eul, devenit Dumnezeu, sau eul, în care Dumnezeu s-a născut, să pretindă să nască, să producă, nu numai toate lucrurile ci chiar pe Dumnezeu. Ce s-ar face Dumnezeu fără eu ? Să dăm cuvîntul lui Eckhart în predica : „pentru ce trebuie să ne eliberăm chiar și de Dumnezeu". D'aprés mon mode de naissance éternelle, j'ai été éternellement, je suis maintenant si je demeurerai éternellement. Ce que pe suis comme créature temporelle mourra et s'anéantira, car celà est dévolu au temps et doit pourrir avec la temps. Mais dans ma naissance éternelle naquirent toutes choses ; ici je fus cause de moiméme et de toutes choses. Si je l'avais voulu, alors, le monde entier et moi nous ne serions pas ; et, si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus ;

que Dieu soit Dieu, j'en suis une cause. Si je n'était pas, Dieu ne serait pas non plus [1].

Un alt mistic german din veacul al 17-lea, *Angelus Silesius* (Johann Scheffler), repetă același lucru : „Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben, werde ich zunicht, er muss vor Not den Geist aufgeben." („Eu știu că fără mine Dumnezeu nu poate trăi nici o clipă ; sunt eu nimicit, și el trebuie să-și dea duhul de nevoie" [2]. În sfîrșit, motivul acesta revine în poezia lui Rilke în *Stundenbuch* (p. 22) :

Was wirst Du tun, Gott, wenn ich sterbe ?
Ich bin Dein Krug (wenn ich zerscherbe ?)
Ich bin Dein Trank (wenn ich verderbe ?)
Bin Dein Gewand und Dein Gewerbe,
mit mir verlierst Du Deinen Sinn [3].

Jacques Maritain, neotomist cu temperament combativ, a adus lui Descartes ca principal cap de acuzație transformarea intelectului sau rațiunii umane în intelect „îngeresc" și că a introdus în filosofie un optimism antropocentric, credința că „gîndirea e un Dumnezeu care se desfășoară [4], dar n-a observat originea mistică a acestei divinizări a rațiunii. Dintre toate confesiunile, catolicismul a izbutit mai bine ca oricare a disciplina zvîcnirea mistică, deci, a o subordona dogmei și moralei.

---

[1] Maître Eckhart, *Traités et Sermons* (ediția Aubier), 1942, p. 258.

[2] Citat de Edv. Lehmann, *Die Mystik*, p. 106.

[3] „Ce ai să faci tu, Doamne, cînd eu mor ? Eu sunt cana ta (cînd eu mă sparg ?) ; Eu sunt băutura ta (cînd eu mă stric ?). Sunt veștmintele și meșteșugul tău ; cu mine tu îți pierzi înțelesul".

[4] J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, 1932, p. 261.

A treia caracteristică e obscuritatea, „noaptea" experienței mistice, „noaptea obscură" (La noche oscura) a lui Ioan al Crucii, expresie pe care Bergson o găsește prototipică pentru adevăratul misticism *(Les deux sources,* 247). Complementaritatea e valabilă și aci. Experiența mistică șterge contururile, „unifică", face „întuneric" și ca atare e animată de spiritul negației. Cu toate acestea un alt moment vorbește necontenit de „iluminație", „revelație", „înțelegere" superioară. Misticul are nu numai impresia de a fi omnipotent, de a face minuni, de a domina lumea și destinele ei, dar și impresia că posedă lumini excepționale, că realitatea nu mai e un sfinx și nu mai are secrete pentru el. Această trăsătură complementară a alimentat de asemenea speculația și a stimulat factorul noetic și interpretarea filosofică. Ea a făcut din misticism o „cunoștință" sui generis, o „gîndire" suprarațională. Cum scrie Delacroix : Les mystiques ont le sentiment de comprendre intellectuellement les mystères *(La Religion et la Foi,* 266). De altminteri, orice exaltare afectivă e dominată de impresia, adesea atît de înșelătoare, că ea unește ușurința de a înțelege cu entuziasmul. Tot Delacroix rezumă astfel starea complexă a experienței mistice : Obscurité et pourtant révélation ; donc révélation mystérieuse ; secret et initiation, tel est le sens originaire du mot mysticisme, et quelque chose de ce sens primitif est resté dans le mot à travers toute l'histoire de la chose *(Id.,* 248).

Există în experiența mistică o gîndire latentă care cunoaște, oricît de crepuscular, o *relație* între conștiință și Dumnezeu. Însă cîtă vreme gîndirea are o relație între doi termeni, nu poate fi vorba, necum de identificare, dar nici de egalitate, și atunci experiența mistică nu e dusă pînă la capăt.

Duplicitatea trăirii mistice se învederează din nou : ea tinde spre identificarea ce suprimă şi gîndirea, dar totdeodată nu izbuteşte a elimina momentul noetic, accentuat îndeosebi de catolici (J. Baruzi, Laberthonière etc.). Joseph Maréchal combate energic ipoteza unei „inconştienţe absolute în extaz" *(Op. cit.,* II, 404). Vorbind de Ioan al Crucii, Laberthonière spune că impresia de „întunerec", prea mult accentuată de Areopagita, se justifică numai din punctul de vedere al cunoştinţei naturale care nu e cea autentică, nu însă şi pentru o cunoştinţă specifică, „prin iubire" sau caritate, realizată de suflet în clipa cînd el încetează de a fi centru, instalîndu-se generos în punctul de vedere al lui Dumnezeu [1].

Experienţa mistică stimulează apelul la o gîndire latentă ei prin chiar natura abstractă a obiectului, întrucît ea „cunoaşte" numai o unitate indistinctă, chiar dacă această unitate, învăluită în noapte, posedă o infinită bogăţie. Ainsi s'explique que l'abstraction sentimentale soit le grand procédé qui mène aux états mystiques *(Religion et Foi,* 263). De même, il (misticismul) procède par abstraction intellectuelle et c'est ce qui fait le moment noétique de sa contemplation *(Id.,* 264). De asemenea, autorul relevă că misticismul creştin năzuieşte să rezume în „viziunea beatifică" a Unităţii toate temele de meditaţie metafizică şi toată complexitatea dogmaticii.

Misticismul se înşală şi în ce priveşte posibilitatea de a elimina sensibilitatea din experienţa mistică. Nuditatea sau „moartea simţurilor" nu e niciodată completă şi nici nu poate fi. Persistenţa im-

[1] „Bulletin de la Societé française de philosophie", 1925, pp. 61—62.

placabilă a elementului sensibil nu constă în prima linie în acele fenomene impresionante sau zgomotoase pe care o tradiție a misticismului le socotește „daruri", „favoruri" sau „mîngîieri", dar pe care un cunoscător al misticismului catolic ortodox, M. de Montmorand, le numește „orhestrația nevrozată" [1] a misticismului, deși li se atribuie o origine supranaturală și trec drept garanție supremă a sfințeniei : vedenii, apariții (fotisme), audiții de cuvinte, levitație (impresia de a pluti în aer, de a zbura), stigmate sîngerînde la mîini și picioare. Adesea s-a remarcat că vedeniile nu sunt prezente cu necesitate în misticism, deci că misticismul superior există și fără vedenii, audiții, darul limbilor vii sau moarte, stigmate etc. Azi, în genere, se susține că aceste manifestații spectaculoase sunt morbide, deci sunt iluzii sau halucinații, și ca atare sunt cel puțin suspecte.

Este însă o serie de alte senzații care nu dispar în tot timpul experienței mistice pînă la extaz și, firește, dincolo de el, ci dimpotrivă pot fi intensificate sau avute mai intens : senzațiile interne ale viscerelor, cenestezia, a cărei funcție în trăirea tuturor valorilor nu poate fi destul de relevată. Pe măsură ce toate celelalte organe senzoriale sunt adormite și misticul se concentrează în „interior", cu atît mai viu se desprind senzațiile interne. Leuba exagerează poate rolul cenesteziei în explicarea psihofiziologică a misticismului, însă e greu să tăgăduim prezența tiranică și semnificația majoră a senzațiilor interne în exaltarea eului, în vitalizarea lui. Întrucît activitatea mentală superioară, care exercită controlul, e suspendată sau redusă, e de

[1] Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, 1920, p. 223.

așteptat ca activitățile organice să se manifeste nestînjenite.

De la sine se ivesc două chestii solidare : *a)* este misticismul o nevroză, o alienație mentală, o formă de vesanie ? *b)* care e rolul sexualității sau erotismului ca manifestare a elementului senzorial în extazul mistic ? Chestiunile sunt delicate atît prin ele însele, cît și în greutatea de a le găsi o soluție mulțumitoare. Ambele chestii vor fi rezolvate sumar.

Începem prin a soluționa prima chestie — morbiditatea misticismului. Se acceptă în genere următoarea distincție capitală : nu trebuie confundată nevroza ca bază a misticismului, deci nevroza pe care se altoiește misticismul ca o justificare a ei, și nevroza ca simplu concomitent al misticismului. Primul misticism nu poate dăinui independent de nevroză, al doilea poate exista independent de stările nevropatice, așa cum geniul e independent de stările nevropatice care îl complică (Delacroix, de Montmorand). Chiar dacă s-ar stabili definitiv numeroase manifestări isterice la marile mistice (Caterina de Siena, Tereza, Marguerite-Marie Alacoque etc.), noi vom continua de a deosebi misticismul de implicațiile lui morbide, dar vom concede că în alte cazuri misticismul maschează o mizerie psihofiziologică. Organismul uman nu e adaptat la marile ascensiuni „spirituale".

Interpretarea strict sexuală nu poate fi primită de cine refuză teza pansexualistă a psihanalizei lui Freud. Noi suntem în această categorie. Misticismul nu e o simplă sublimare morbidă a lui *libido* și nici o erotomanie, deci un erotism ce se desfășoară cerebral sau în imaginație (Krafft-Ebing în *Psychopathia sexualis*). Dar nu e acceptabilă nici teza

lui W. James *(L'expérience religeuse,* cap. I), care nu recunoaște nici o legătură între misticism și erotism, cum nu există între misticism și alimentație. Chiar și cei ce nu îmbrățișează explicația sexuală a misticismului (Delacroix, Baruzi, Bastide, chiar Leuba etc.) recunosc că erotismul și misticismul se întîlnesc un timp oarecare (Delacroix, *Religion et Foi,* 282) și că primul exercită o influență asupra celui de al doilea, deci că există în misticism un autoerotism. Excitația sexuală e favorizată de starea de transă în care frînele funcționează slab iar subiectul se află într-o stare analoagă somnului, prielnică inițiativei nestingherite a instinctelor (Leuba, *Op. cit.,* 222). Însuși Maréchal, care privește cu rezerve ironice „optimismul științific" al lui Leuba și în genere al partizanilor tezei patologice, concede nucleul de adevăr ascuns în freudism *(Etudes sur la Psychologie des mystiques,* II, 398—399).

„Durere delicioasă", „martir delicios", „foc devorant ce pătrunde pînă în măduva oaselor", „rana de inefabilă suavitate" sunt expresii obișnuite la mistici și trădează un erotism supraexcitat și nesatisfăcut, însă acest erotism e difuz, nespecific, și de aceea se poate asocia și cu alte emoții puternice. O variantă a acestei interpretări e aceea a lui G. Matisse : extazul e provocat de o supraexcitare pur mentală, proiectîndu-se pe ecranul psihologic într-o revărsare lirică și sentimentală ce cauzează halucinații psihice și senzoriale, dedublare de personalitate, însă această exaltare dezordonată a funcțiilor mentale are ecou asupra senzualității genitale și o trezește. C'est la sensualité génitale, secondairement évéillée par le delire mystique initial, purement théopathique, qui

donnerait la sonorité voluptieuse de l'onirisme religieux. Ces phénomènes de résonance de l'excitation cérébrale sur la sensualité sont bien connus (*Op. cit.*, 234). Deplin fundată în interpretarea sexualistă este referința la două fapte : *a)* experiența mistică e considerată de cei ce o au ca o gustare de delicii inefabile, ca o voluptate ce depășește pe cele comune ; *b)* limbajul folosit de mistici e acela al amorului și încă al celui mai pasionat : se vorbește de logodnic, soț, amant, prieten, și se fac aluzii încă mai îndrăznețe prin amănuntele lor. Cum a relevat de Montmorand, limbajul acesta este necesar, fiindcă misticul nu posedă un altul mai propriu redării stărilor simțite ca profunde și excepționale, și de asemenea este destul de familiar creștinilor prin *Cîntarea Cîntărilor*, cartea de căpătîi a misticilor creștini (Montmorand, *Op. cit.*, 67). În ce privește voluptatea sau deliciile, nu trebuie uitat că misticismul poartă o luptă implacabilă cu ispitele Satanei, cu „turpitudinea și actele rebele" ale corpului. Teresa și Ioan al Crucii, sistematizatori ai misticismului catolic, denunță „luxura spirituală" și condamnă delectarea în aceste stări de „beatitudine", întrucît ele sunt periculoase pentru puritatea morală a trăirii religioase. Acești mistici, adevărate sanctuare de candoare și castitate, au dat și cea mai înțeleaptă apreciere a adevăratei stări de lucruri. Teresa exclamă : „nu suntem îngeri, avem corpuri", iar Ioan al Crucii, încă mai lămurit, scrie că în apropierea lui Dumnezeu fiecare din părțile omului jubilează potrivit modului propriu : spiritul gustă o bucurie pură, iar corpul cu mijloace umile și grosolane se îndreaptă spre plăcerea senzuală. Fondul biologic și ontologic originar al experienței mistice, comuniunea cu

Principiul vieții mai ales în erotism, persistă subiacent oricărui misticism, fie el superior și transfigurat.

7. IUBIREA CA PRINCIPIUL MISTICISMULUI SUPERIOR

Silința de a extrage sîmburele mistic din coaja groasă și rebelă a speculațiilor de tot felul ne-a dezvăluit bogăția structurală a experienței mistice. Am înregistrat, în primul rînd, cele trei caractere tradiționale atribuite misticismului, caracterele *primare* ale fenomenului : dezaproprierea eului, pasivitatea și obscuritatea. Însă aceeași experiență ne-a impus caractere complementare sau secundare, îndeobște mai puțin apreciate, dar nu mai puțin valabile, întrucît ele au servit ca punct de plecare pentru transpunerea misticismului în doctrine noi ce par a-l depăși, cum sunt raționalismul și idealismul. Astfel trăirea mistică șterge eul, dar și-l dilată în eu universal, îi impune pasivitatea contemplației, dar și o activitate spontană sau o libertate pe care o poseda numai Divinitatea ; în sfîrșit, aceeași trăire e o scufundare în „noaptea obscură", dar și o iluminare. Notele contrare își găsesc explicația în natura experienței mistice : după cum se accentuează eul ce se pierde în Divinitate sau Divinitatea care absoarbe eul. O complementaritate identică, însă cu altă motivație, se constată și la alte trăsături ale misticismului : el pretinde a fi o „spiritualizare" perfectă, o liberare de sensibilitate, și totuși nu numai că nu poate suprima senzația internă, organică — cenestezia — ci chiar o accentuează ca efect al „interiorizării" ; de asemenea el luptă cu erotismul, care

persistă latent şi difuz, fiind expresia directă a fenomenului mistic originar : ancorarea în unitatea existenţei, în izvorul vitalităţii.

Un capitol s-a încheiat, al cărui motiv central a fost fondul originar rezumat în sentimentul existenţei. Dacă ne-am opri la acest prim rezultat, ne-ar scăpa o manifestaţie importantă proprie misticismului superior. Erotismul nu explică orice formă mistică. În ceea ce lexicul obişnuit desemnează global prin cuvîntul de iubire, analiza dezvăluie două strate distincte : *a)* iubirea ca atracţia pentru obiectul plăcut, frumos, şi atunci obiectul e tratat mai mult ca mijloc ; *b)* iubirea ca însuşirea structurală a conştiinţelor de a comunica nemijlocit, de a se şti una, de a se substitui una alteia, de a se transpune în situaţia aproapelui, pe scurt, de a se contopi, şi atunci obiectul iubit e considerat ca scop în sine. În misticism sunt prezente ambele forme ale iubirii, cu dominarea uneia sau alteia. Iubirea în a doua accepţie are în misticism o funcţie capitală, întrucît ea constituie al doilea pilon mistic, alături de elementara înrădăcinare în unitatea Vieţii. Ea este aceea care dă misticismului înalta amprentă a spiritualităţii.

Dacă o conştiinţă n-ar avea proprietatea constitutivă de a se simţi una cu celelalte conştiinţe, n-ar exista „simpatie", „compătimire", „unificare", nici „sociabilitate". E constitutivă proprietatea, fiindcă ea decurge din caracterul esenţial al sufletului de a fi „subiect" sau „eu". Nu putem adînci aci psihologia „simpatiei" ; e de ajuns să subliniem că ceea ce se cheamă „eu" sau „subiect" nu e ceva unic, individual, ci este caracterul comun sau identic al oricărei conştiinţe. Toate conştiinţele presupun ca principiu al unităţii „eul" sau „subiectul". „A fi subiect" este prezent în orice conştiinţă şi

de aceea, sub aparența individualului ireductibil, „subiectul" e o notă universală și temeiul posibilității conștiințelor de a se contopi [1].

O rezervă nu mai poate întîrzia. Iubirea ca unire a conștiințelor nu este niciodată suprimarea conștiinței, ștergerea individualității, negarea persoanei. Prin iubire, conștiințele izbutesc să fie unificate numai parțial, ele păstrîndu-și distincția personală. Contopirea se proiectează pe fundalul individualităților ; ea apropie persoanele, dar și le afirmă autonomia, le dezvăluie valoarea intrinsecă, invizibilă pentru cel ce nu iubește. Iubirea are dar îndoitul rezultat de a face ca două persoane să coincidă în anumite laturi, dar să se profileze cu atît mai mult în celelalte. Așadar, iubirea unifică două conștiințe pentru a le face să fie ele însele încă mai pronunțat decît înainte de acest act.

Rolul decisiv al iubirii (în a doua accepție) e documentat cu deosebire de misticismul creștin. Vorbind de misticii creștini, psihologul Georges Dumas definește misticismul : l'amour exclusif de Dieu și lămurește așa „iubirea mistică" : L'amour mystique n'est certes un sentiment mystérieux, tombé du ciel sur les âmes élues et sans analogue sur la terre ; c'est au contraire l'amour humain, tout l'amour humain, mais projeté sur un centre nouveau que les mystiques appellent Dieu, et c'est de son objet, comme de ses multiples racines, qu'il tire sa durée et sa force [2]. Printre filosofi, Emile Boutroux, pe care problema religioasă l-a pasionat,

[1] J. Rehmke, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, ed. 3-a, 1926, p. 85 și urm.

[2] G. Dumas, *Comment aiment les mystiques chrétiens*, „Revue des deux mondes", 1906 (vol. 5), 331. Însă Dumas adesea confundă cele două ipostaze ale iubirii.

a făcut din iubire axa misticismului în genere, gîndindu-se mai ales la formele creştine ale acestuia. Le sentiment de cette union, c'est l'amour. L'amour seul a cette vertu *d'unir les personnes sans les absorber l'une dans l'autre, mais en accroissant au contraire leur réalité et leur conscience comme personnes mêmes* [1]. À l'amour, qui exprime l'union de l'âme avec son objet, se joint d'ailleurs l'intuition de l'intelligence, la lumière pure et complète, la certitude, au sens complet du mot. L'amour et la lumière engendrent dans l'âme la béatitude, la joie parfaite dans l'harmonie et dans le pressentiment de l'éternité [2]. Relevînd mai puţin specificul misticismului creştin, dar ilustrînd admirabil funcţia iubirii mistice, acelaşi autor scrie : Cette possibilité, pour les consciences, de briser leur enveloppe matérielle, de se pénétrer mutuellement, cette faculté, pour des êtres qui semblent étrangers les uns aux autres, de se comprendre, de s'aimer véritablement et, sans s'anéantir, comme des êtres distincts, de vivre d'une vie commune, et l'union avec Dieu comme principe de cette communion universelle : telle est l'idée qui préside à la vie mystique *(Id.,* 182).

Mai recent, M. de Montmorand notează de asemenea : Les états mystiques, au jugement de ceux qui les ont expérimentés, sont des états où le sentiment et l'amour dominent *(Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes,* 156. În sfîrşit, H. Delacroix ajunge la concluzia : Le mystique a com-

[1] Sublinierile sunt ale noastre. Textul analizează cît se poate de nimerit funcţia iubirii de a apropia sufletele şi totodată de a le salva originalitatea şi valoarea.

[2] E. Boutroux, *La Psychologie du mysticisme,* conferinţă publicată în „Revue bleue" şi republicată în *La nature et l'esprit,* 1926, p. 179.

mencé par l'amour *(Religion et Foi,* 260). Nu putem acorda acestui psiholog, atît de pătrunzător în genere, că iubirea este nucleul originar al misticismului, afară numai dacă nu confundăm iubirea (sensul II) cu iubirea (sensul I), deci cu erotismul, și în cele din urmă erotismul cu ștergerea extatică a individului în unitatea indistinctă, în Nedeterminatul originar. În accepția largă și obișnuită a iubirii, amestecul acesta de accepții nu e o eroare prea mare, numai că în acest caz trebuie să tragem o consecință importantă. Cum iubirea (accepția restrînsă) nu desființează persoana, ci o menține și o afirmă, s-ar cuveni să spunem că „sentimentul existenței unitare" nu merge niciodată pînă la „identificare", pînă la înghițirea eului, deci, pînă la pasivitate și obscuritate. Noi nu credem că ar fi posibilă reducerea iubirii la sentimentul erotic al Vieții unitare și nici reducerea acestuia la iubire. Cele două mari resorturi ale misticismului se împletesc, se anastomozează, dar rămîn valori și dimensiuni ireductibile.

Într-un capitol precedent spuneam că misticismul e un mod de a trăi, nu unul de a cunoaște. Problema revine acum sub altă formulare : este misticismul un mod de a iubi sau un mod de a cunoaște ? S-a găsit de mult, de la Plotin și Augustin, apoi în evul mediu, necontenit pînă la modernul Pascal și contemporanul nostru Max Scheler, o soluție acomodantă : misticismul e un mod de a cunoaște prin iubire. Și acest răspuns ar putea fi ușor primit dacă funcția atribuită iubirii în cunoștință are înțelesul normal de dispoziție bună în favoarea unui obiect sau altul. Primejdia e însă mare de a strecura, în numele iubirii, printre „obiecte" preferințe și dorințe. Obiectele, de care vorbim, pretind a fi reale, *fiindcă* le iubim. Iubi-

rea nu garantează realitatea obiectului, întrucît noi putem iubi nu numai o conștiință reală, dar și una nereală. Putem reveni cu precizări la rolul iubirii în alcătuirea creștinismului mistic.

Nota specifică, signatura misticismului creștin, noblețea lui, iar, după unii, superioritatea și poziția lui unică, rezidă în poziția centrală a iubirii (în a doua accepție), pentru denumirea căreia s-a ales cuvîntul, altădată cu infinite ecouri în inimi, *caritas* sau în grecește *agape*. Poate că e o simplificare, însă una necesară, și deci nu o eroare, dacă așezăm față în față un misticism inspirat de erotică și altul susținut de caritate. Desigur, repetăm, opoziția, oricît de radicală, nu înlătură colaborarea celor două iubiri. Nici un misticism nu e tributar numai erotismului sau numai carității. Dozarea mai mare sau mai mică a unuia din factori, prezența masivă a fiecărei forme, legitimează opoziția de mai sus.

Istoria culturii apusene dovedește că s-a clădit pe temeiul iubirii o metafizică, sau o teologie de mari dimensiuni în două momente : în platonism și în creștinism, cu deosebirea apreciabilă că în platonism motivul determinant este erosul, iar în creștinism este caritas. Denn nur in Christentum gibt es die Caritas [1]. (Căci numai în creștinism există caritas.)

Deosebirea dintre cele două iubiri e prezentată de Scholz ca radicală, iar trecerea de la una la alta ca un salt. Compararea lor va revela opoziția reală. Erosul platonic este atracția Frumosului, aspirația spre mai înalt, spre Perfecție, pe scurt, este constitutivă erosului platonic mișcarea suitoare. Universalizarea erosului platonic, transpunerea

[1] H. Scholz, *Eros und Caritas*, 1929, p. 72.

acestuia de la conștiința omului la natura întreagă, această speculație aproape romantică, este opera lui Aristotel care trece drept un gînditor ponderat, respectuos de experiență : natura, deci materia, este atrasă de Dumnezeu, e impregnată de erotică, aspiră spre Perfecția care rămîne închisă în sine, întrucît nu există dincolo de ea o perfecție mai înaltă. Urmarea inevitabilă e că Dumnezeu nu iubește, ci numai gîndește — se gîndește pe sine. Cine posedă perfecția nu mai iubește, nu e tîrît de un apetibil superior.

Caritatea creștină, prezentă în Evanghelii (îndeosebi în Evanghelia lui Ioan), la Pavel (Epistola I către Corinteni), Augustin, Dante, Pascal, nu constă în atracția erotică spre o Perfecție dătătoare de plăcere, nu e un apetit, ci este iubirea față de Dumnezeu care însuși este iubire, deci este iubirea față de Dumnezeu, izvorîtă din iubirea *lui* Dumnezeu față de om. În creștinism accentul cade nu atît pe iubirea omului pentru Dumnezeu cît pe iubirea lui Dumnezeu. Aceasta dă caritații un colorit unic. Aristotel și îndeobște elenismul nu puteau concepe o iubire a lui Dumnezeu, existența maximă. Perfecția n-are nevoie de nimic, ci are totul și de aceea nu iubește. Creștinismul răstoarnă tabela valorilor antice. Iubirea *lui* Dumnezeu nu e aspirație spre ceva mai sus ci dimpotrivă e coborîre, ajutorare, dăruire, servire, deci presupune mișcarea opusă avîntului erotic. „Astfel, iubirea față de Dumnezeu și *caritas*, în contrastul cel mai tare cu năzuința caracteristică pentru iubirea platonică spre *înălțarea* existenței, sunt adînc înlănțuite prin disponibilitatea nelimitată spre *coborîrea* existenței" (Scholz, 76). Un Dumnezeu care se coboară, se umilește, ca în Incarnație, pînă la pedeapsa capi-

tală, un Dumnezeu care spală picioarele asemenea unui sclav, este o noţiune antigrecească. Un Dumnezeu care *creează* din iubire este pentru Aristotel o absurditate. Totuşi caritatea creştină reprezintă în toată puterea cuvîntului specificul iubirii ca irezistibilă comuniune între conştiinţe : „cel ce se coboară, se înalţă, şi cel ce se înalţă, se coboară". Dar cele două sensuri ale iubirii au şi note comune : ambele sunt constitutive sufletului şi ambele au ca urmare „imitaţia lui Dumnezeu".

8. TIPURILE ŞI MOMENTELE ISTORICE ALE MISTICISMULUI

Investigaţia noastră a avut ca principală ţintă descrierea fenomenului mistic originar şi de aceea am ţinut seama şi de acele sedimente doctrinare care erau cerute de clarificarea structurii evanescente a fondului elementar. Terenul e destul de netezit pentru o înaintare spre acele forme de misticism, adesea singurele luate în consideraţie, cu o structură mai bogată în componente felurite prin originea, valoarea şi funcţia lor. Nu stă în gîndul nostru a întocmi o clasificare cît de cît completă a manifestărilor mistice. Într-un ţinut atît de fluid şi bogat în floră, cum e misticismul, clasificările sunt mai artificiale decît în orice altă parte.

Oricît de simplistă şi de aceea oricît de puţin preţuită, deosebirea dintre un misticism inferior, mai aproape de nucleul originar, şi un misticism superior, mai aproape de iubire, poate fi primită ca punct de plecare şi cu titlul regulativ. Cel dintîi, misticismul rudimentar, e legat de „mentalitatea primitivă", cu toate că e prezent şi la greci, e drept, ca un atavism, ca o reminiscenţă a timpu-

rilor protoistorice. E misticismul de precădere orgiac, provocat de intoxicație cu droguri, și producător al extazelor numite de Maréchal în derîdere „farmaceutice". Al doilea misticism presupune, în afară de o referință mai largă sau mai restrînsă la iubire, o doctrină, o speculație care diriguiește, îmbogățește cu elemente noetice, și care astfel sistematizează experiențele fruste ale celui dintîi.

Cu deosebire în misticismul creștin, doctrina garantată de autoritatea bisericii nu numai că se adaugă experienței pentru a o interpreta dar ea e prezentă de la început în conștiința misticului orientînd experiența, dîndu-i teme, impunîndu-i anumite obiecte și eliminînd energic altele. În sfîrșit, morala religioasă intervine pentru a fixa experienței strictele granițe ale vieții creștine. Dogma și morala sunt în creștinism criteriul misticismului veritabil în contrast cu cel fals, în genere eretic. Biserica a luat strașnice măsuri disciplinare împotriva libertăților excesive ale trăirii mistice. Un mistic atît de liric, cum a fost Heinrich Suso (Seuse) numea „sălbăticie fără nume" acea putere neînfrîntă care îl tîra dincolo de disciplina creștină. Un cercetător al acestui cîntăreț al amorului mistic a ajuns la următoarea concluzie: „În rezumat, putem stabili următoarele: cu toată dogmatica creștină, de care sînt pătrunse ideile mistice ale lui Seuse, trebuie să eliminăm credința creștină în Dumnezeu din misticismul său ca un corp străin" [1]. Dacă totuși legătura cu Dumnezeul creștin e păstrată, explicația o aflăm în acțiunea persistentă a dogmei. „La mystique chrétienne n'est pas seule-

[1] Ludwig Heieck, *Das Verhältnis des Ästhetischen zum Mystischen dargestellt an H. Seuse*, Inaugural-Dissertation (Erlangen), 1936, p. 171.

ment une mystique monothéiste : elle est constamment *inspirée par les enseignements du dogme révelé*" (J. Maréchal, *Études*, II, 461). Asupra acestui punct misticismul musulman, deşi este monoteist, se deosebeşte de cel creştin prin absenţa funcţiei diriguitoare a religiei oficiale şi a dogmei, deci, prin libertatea mai mare îngăduită iniţiativei umane sau divine. Une expérience multiséculaire a montré, dans les milieux les plus divers, combien il est dangereux, en mystique, de s'exagérer la portée utile des initiatives humaines *(Id.*, II, 464). Dacă exagerarea iniţiativei lui Dumnezeu nu e primejdioasă, în schimb sublinierea necontenită a acestei iniţiative poate apărea unui spirit neprevenit ca naivă intervenţie a controlului ecleziastic. Impresia de nobilă naivitate se desprinde din următorul citat din Maréchal : „Au contraire, si la concentration intérieure, ou l'introversion, est pratiquée sous l'influence de la charité surnaturelle, c'est-à-dire sous la motion de l'Esprit-Saint, Amour increé qui entraîne avec Lui nos facultés dans son retour éternel à l'essence divine, alors disparaît l'ambiguité inquiétante qui s'attachait à l'introversion purement naturelle ; car, cette fois, le mouvement de repli intérieur est orienté par Dieu et vers Dieu ; aucune déviation n'est plus à redouter" (II, 469—70). Vai ! deviaţiile sunt de temut, fiindcă de ele nu scapă nici unul din marii mistici, firește, unii mai mult, alţii mai puţin.

În religiile superioare. interpretarea doctrinală se suprapune trăirii mistice originare, imprimînd acesteia un conţinut inedit, străin de experienţă. Cum s-a relevat, nu există în experienţă primordială ideea de Divinitate, cu atît mai puţin ideea Divinităţilor concrete : Brahman, Alah, Dumnezeu-

Tatăl (la creştini), apoi Dumnezeu-Fiul (Iisus), Sf. Fecioara (Madonna), etc. Toate aceste concretizări sînt adaosuri şi polarizări de mai tîrziu.

Un alt criteriu oferă o clasificare poate mai fericită ; criteriul ne este cunoscut : ştergerea eului, desfiinţarea personalităţii, pierderea individualităţii în Unitatea originară. S-a constatat duplicitatea experienţei mistice : ea frînge cadrul eului, topeşte în Unitatea divină individualitatea obişnuită şi totuşi locul acesteia este ocupat de o individualitate superioară, universală, care nu se deosebeşte de Unitatea divină. De aceea eul suportă şi chiar gustă propria sa nimicire sau depăşire. Aceeaşi duplicitate a fost descoperită şi în fenomenul iubirii : este contopire de conştiinţe şi totuşi afirmare a valorii lor personale. Numai că în acest caz iubirea este prin structura ei ambivalentă. Iubirea n-ar fi acel indefinibil mod de a se şti una cu altul, dacă n-ar armoniza cele două mişcări : de contopire şi de exaltare a persoanelor. Pe cînd experienţa mistică originară nu poate fi concepută fără caracterul *primar* al pierderii eului. Secundar, eul se pierde în măsura în care el se dilată la infinit şi se îndumnezeieşte.

In acest chip se delimitează două direcţii mistice, după cum domină impresia dispariţiei eului, a conştiinţei — impersonalitatea —, sau dimpotrivă domină impresia că personalitatea este ireductibilă şi necesară misticismului înflorit în religii superioare. Impersonalitatea este trăsătura formelor vechi de misticism (indian, grec) şi prin infiltraţie a formelor creştine, persistenţă care îşi află explicaţia în autenticitatea acestei trăsături. Impersonalismul oglindeşte exact specificul mistic. De aceea se spune că esenţa misticismului, mişcarea lui

inițială, este impersonalitatea, topirea eului în Unul, în vreme ce menținerea personalității e dovada că misticismul nu se poate realiza în orice climat.

Posedăm în această privință un document unic în valoarea lui probatorie, anume confesiunea publicată și comentată de psihologul elvețian Th. Flournoy, sub titlul de „o mistică modernă" care e M-elle Vé, suflet, de adîncă pietate protestantă (în vîrstă de 51 ani, directoare a unui institut evanghelic de fete dintr-un orășel în Elveția romandă)[1]. Delacroix recunoaște valoarea excepțională a documentului[2], iar Leuba afirmă că e un document fără egal, chiar dacă nu excepțăm autobiografiile Sfintei Teresa și a lui M-me Guyon[3]. Cu toate că era în căutarea „amicului spiritual", M-elle Cécile Vé n-a izbutit în unsprezece extaze să depășească viziunea unei „Puteri" impersonale și „elementale". De abia în al douăsprezecelea extaz a simțit prezența unei realități mai personale și a avut impresia unei simpatii divine. „Et il me semble que cette fois j'ai ressenti une *Force* plus personnelle, moins „élémentale"... Non, le divin n'est pas, ne peut pas être *une force seulement*, pour nous qui sommes avant tout des *personalités* vivantes" (*Une mystique moderne*, (92—93). Pentru M-elle Vé experiența mistică rămîne impersonală, iar încercarea de a o transforma în personală nu izbutește în cele din urmă. Rezultatul e renunțarea la extaz, la experiența mistică, și ancorarea în credința normală a creștinismului.

---

[1] Th. Flournoy, *Une mistique moderne*, „Archives de Psychologie", Tom. XV (1915), p. 224.

[2] H. Delacroix, *Remarques sur „une mystique moderne"*, „Achives de Psychologie" XV, 338 și urm.

[3] J. Leuba, *Psychologie du misticisme religieuse*, 343.

Un caz asemănător îl constituie viața Mariei Lataste, rezumat în *Exercițiile spirituale*, de d-ra Tillyard și subliniat de Aldous Huxley.

„Maria Lataste era o tînără țărancă fără instrucție cu totul ignorantă în materie de istoria misticismului. Ea începe prin a avea viziuni ale Fecioarei și ale lui Iisus. Experiența sa mistică, în acest răstimp al vieții sale, constă esențial în raporturi emotive cu persoane divine. Mai pe urmă, senzația unei prezențe personale dispare. Ea se simte stingheră, părăsită. E noaptea întunecată a sufletului. În cele din urmă, totuși, ea a înțeles că această nouă formă de experiență — cogniținea, fără imagine și fără emoție — a unei mari forțe impersonale — e superioară celei vechi și reprezintă o etapă mai aproape de realitatea ultimă" [1]. Cazul are o semnificație excepțională, fiindcă, spre deosebire de M-elle Vé, femeie cultă, Maria Lataste este o ignorantă, cu totul străină de literatura mistică și de aceea nu putem bănui că ea a suferit influența unui alt mistic.

Cum vom consemna îndată, misticismul creștin, care se definește prin tendința personalistă și activistă, are de rezolvat două teme din cele mai grele: *a)* Să împace acțiunea și contemplațiunea, extazul în profunzimile sale letargice cu atenția la viața creștină ce impune datorii stricte, multiple, definite. Altfel spus: cum stau laolaltă absorbirea în Dumnezeu cerută de misticism și personalitatea umană necesară creștinismului; *b)* Să identifice Dumnezeul contemplației confuze, supraeminente, cu Dumnezeul precis, determinat, istoric al creștinismului. Misticismul creștin trăiește din compromisul între cele două caractere, din-

[1] A. Huxley, *La fin et les moyens*, 1938, p. 343.

tr-o instabilă ținere în cumpănă a celor două tendințe. Predominarea uneia atrage prăbușirea edificiului. Accentuarea elementului contemplativ, absorbirea în intuiția obscură, a ruinat totdeauna caracterul creștin al misticismului și a cufundat pe mistic într-o torpoare sacră, tenebroasă, tulburătoare, de unde a ieșit renunțarea la viață, dezinteresarea față de lume și în cele din urmă chiar revolta contra religiei și moralei tradiționale (Delacroix, *Remarques sur „une mystique moderne"*, 343). Dar și invers : accentuarea exclusivă a personalității ruinează misticismul și întronează credința, act voluntar și personal. „Ces deux problèmes, du reste, sont étroitement liés ; car le Dieu personnel, cosmique et moral du christianisme, incarné dans la nature humaine, est un Dieu d'action et non pas seulement l'abîme insondable des gnostiques de tous les temps ; car la contemplation chrétienne s'oriente vers Jésus-Christ pour les raisons mêmes qui l'orientent vers l'action" *(Id.* 343).

Aruncăm o privire cu vastă perspectivă asupra principalelor momente istorice ale misticismului. Misticismul primitiv, fie *orgiac*, fie *ascetic*, rezumat de termenul *șamanism* (de la *samano* care desemnează ascetul budist), este categoric impersonalist, accentuînd pasivitatea (quietismul) sau obscuritatea. Cel mai vechi misticism superior este cel indian, cristalizat în practica și doctrina Joga, fenomen asociat în aproape toate formele religiozității indice, ortodoxe (brahmanismul) sau eterodoxe (budism). A fost contestată etimologia cuvîntului de Joga din rădăcina latinului jungo (a uni). Joga, spune Lehmann *(Die Mystik*, 21), face puntea dintre beția sălbaticului și extazul spiri-

tual al religiilor superioare. Omniştiinţa şi omnipotenţa joginului sunt tot aşa de iluzorii ca şi pretenţiile analoage ale extazelor obţinute pe calea narcoticelor. Misticismul indic este tipic impersonalist prin idealul său de ştergere a existenţei personale în straniul Nimic plin de beatitudine care e Nirvana. De asemenea, acelaşi misticism este speculativ fără rezervă, ca orice misticism impersonalist. Pierderea eului în noaptea Unităţii este o prehensiune a ceea ce e Incomprehensibil, este un fulger în întuneric. Cunoaşterea (gnosa) specifică a extazului e asociată cu pasivitatea impersonalistă.

Misticismul grec orgiac (cultul dionisiac) sau ascet (orficopythagorism) şi mai tîrziu neopythagorism şi neoplatonism) nu mai puţin întruneşte orientarea quietistă şi pasivistă cu gnosa ca şi în India. Aveau dreptate unii ereziologi creştini să caute rădăcina ereziei gnostice în elenism. Totuşi nu se poate ignora superioritatea misticismului grec faţă de cel indian, cel puţin la un Platon. Elementul de cunoaştere „raţională", caracteristic ştiinţei elene, a exercitat o acţiune binefăcătoare asupra misticismului grec pregătind sensul cel nou al misticismului creştin. Astfel, pentru Platon, extazul nu e o pierdere în noapte, nu e o ştergere a Eului, ci a luciditate, e participare la Ideea de frumos şi prin aceasta o garantare a nemuririi eului.

Accentul personalist al platonismului e părăsit de acea doctrină alexandrină care e cunoscută sub numele de neoplatonism şi are ca autor pe Plotin. Neoplatonismul e un misticism impersonalist, panteist, contemplativ, quietist şi speculativ cu nesaţiu. Nu e de loc îndrăzneaţă bănuiala că în constituirea misticismului neoplatonic s-a strecurat pu-

ternicul ecou al înțelepciunii indiene. Plotin a putut afla de misticismul indian fie în metropola orientului, Alexandria, fie în călătoriile sale în Orient. Incalculabilă și nu totdeauna fericită a fost influența neoplatonismului pînă chiar în India, pentru a se achita de o datorie. Neoplatonismul, colorat creștin, pătrunde în mohamedanism, producînd mișcarea mistică numită Sûfism (de la Sûfi — lîna albă a îmbrăcămintei acelor mistici) sau minunata poezie persană sceptică, mistică și delicat sensuală. În neoplatonism, misticismul este constitutiv, fiindcă neoplatonismul se aseamănă cu misticismul prin esența lor comună : prin ideea emanației. Sufletul uman emană din Unitatea divină și rămîne legat de aceasta, de Principiul său, atît de strîns încît el se poate întoarce în sînul acestuia pentru a se pierde prin extaz și în stare de inconștiență în apele întunecate ale Începutului.

În creștinism misticismul neoplatonic pătrunde prin opera unui anonim de la finele veacului al 5-lea, personaj pe care tradiția l-a identificat greșit cu Dionysios Areopagitul, contemporan al lui Pavel, care a vorbit în Areopagul Atenei. Literatura mistică a Areopagitului, a cărui operă a fost tradusă în latină de trei ori, de două ori în sec. 9 și o dată în sec. 12, a făcut ravagii în misticismul creștin, deformîndu-l și împingîndu-l pe calea panteismului neoplatonic. Înainte de a cunoaște misticismul creștin și etapele lui, intercalăm unele caracterizări pregătitoare. Religia Romei e imună la misticism prin formalismul și utilitarismul ei, însă nu-i este principial ostilă. Religia iudaică de asemenea e antimistică prin respectul excesiv față de Lege și prin tendința ei antipanteistă, așadar,

prin despărțirea strictă a omului (inclusiv naturii) și a lui Dumnezeu, în fine, prin accentuarea voinței personale mai ales în ideea de creație. Numai profetismul aduce în iudaism o notă aparte, însă profetismul nu e un misticism consecvent, ci un „paramisticism". Profetul este un inspirat al lui Dumnezeu, nu e un suflet pierdut pasiv în Divinitate. Voluntarismul personalist stă pe primul plan în profetism.

Creștinismul nu este prin esența sa mistic; la temelia lui stă persoana ireductibilă a omului și a lui Dumnezeu, stă activismul exprimat de *voința de a crede*. „Creștinismul ca creștinism n-are primar nimic comun cu misticismul... Misticismul creștin are ca bază o filosofie creștină, nu însă credința creștină" (L. Heieck, *Op. cit.*, 161). Sub veștmîntul creștin al aproape întregului misticism apusean nu trebuie uitat simburele propriu lumii mistice. Este o greșită deprindere de gîndire că ideea creștină de Dumnezeu este ceva de sine înțeles în misticism (*Id.*, 170).

Iisus nu aduce un misticism, un extaz, ci o *credință* personală mai adîncă și liberată de îngrădirile Legii și ale aspirațiilor poporului evreu, o credință interiorizată, spiritualizată, umanizată. Secretul creștinismului, după ce am înlăturat suprapunerile speculative ale misticismului oriental, se reduce la recomandarea simplă: „învață să fii un om". Mentalitatea romană, orientată practic, a accentuat trăsăturile personaliste ale creștinismului apusean, în schimb mentalitatea greacă, orientală, impregnată de misticismul neoplatonic și al misterelor orientale păgîne, a imprimat creștinismului oriental pînă azi, mai ales prin călugării de la Muntele Athos sau din Rusia, un colorit mistic, con-

templativ, quietist care nu există în credința lui Iisus și a Apostolilor.

O religie, care pune accentul pe voința personală a credinței, nu putea admite un alt misticism decît acela susținut de iubire. Misticismul creștin este un misticism al iubirii ; el începe cu Augustin, cu toate că și acesta plătește un larg tribut neoplatonismului. Încă mai puternică e influența misticismului păgîn în *monahismul* primitiv care înflorește începînd cu veacul al 4-lea în Egipt și în Asia cu Antoniu, Pahomiu, Sf. Vasile, Evagriu din Pont, etc. Însă niciodată nu dispare tendința personalistă și voluntaristă a creștinismului. Chiar natura nu e osîndită pentru ea însăși, ci pentru decăderea ei. Aceeași va fi linia de dezvoltare a monahismului în evul mediu apusean, iar Adolf Harmack afirmă că din frămîntarea misticismului monahal apusean n-a prosperat religia, ci omul medieval în care s-a trezit *sentimentul de sine* (Selbstgefühl) [1] și presentimentul unei noi vieți.

Acum putem fixa cele cîteva momente mistice cu răsunet deosebit în evul mediu apuseam și apoi mai departe pînă în zilele noastre. Un prim moment de strălucită eflorescență mistică este veacul al 12-lea cu *Bernard de Clairveaux*, mistic practic, animator de Cruciade, apoi cei doi *Victorini*, reprezentanți ai unui misticism ponderat, Hugo și Richard (Sf. Victor era o abație dezafectată pe la finele veacului al 11-lea, în preajma Parisului de atunci, și refăcută de Wilhelm de Champeaux [2]. Nu uităm că același veac a fost frămîntat de misticismele panteiste eretice ale lui Joachim de Floris,

[1] A. Harnack, *Dogmengeschichte*, vol. III, p. 442.

[2] Die Viktoriner, *Mystische Schriften*, cu o introducere de Paul Wolff, 1936.

Amalrich (Amaury) de Benna și David de Dinant. În veacul următor, un val de proaspătă avîntare mistic-naturistă aduce *Sf. Francisc d'Assisi*, fundatorul unui glorios ordin, care numără printre primii pe Bonaventura (Ioan Fidanza).

Un alt mare moment al misticismului apusean e veacul al 14-lea în lumea germanică. În ținutul Rinului și în Flandra spiritualitatea înflorește printre călugărițe și călugări, numărînd ca exponenți pe Eckhart, Suso, Tauler, apoi în Flandra pe Ruysbroeck „Admirabilul". Dar și atunci mișună misticisme rebele disciplinei catolice ca „Frații Spiritului liber", Beghardii cu iluminismul și quietismul lor, etc. În Franța, misticismul canalizat de credință e reprezentat de Ioan Gerson, iar în Anglia aceluiași veac strălucește printre scrierile mistice aceea cu titlul : *Norul Incognoscibilului (The Cloud of Unknowing)*. Italia numără pe Catarina de Siena, exponentă a spiritualității dominicane și pe Angela de Foligno, purtătoare de cuvînt a misticismului franciscan (între sec. 13 și 14).

Veacul al 15-lea nu e atît de bogat în personalități mistice marcante. Un loc de cinste revine Caterinei de Genova cu mare influență în vremea Renașterii. Protestantismul, apărut în veacul următor cu Luther, care personal fusese format în atmosferă mistică, cum arată interesul aceluia pentru anonima *Theologia germanica*, nu e prielnic misticismului, întrucît el urmărește reabilitarea voinței personale desfășurate în munca de toate zilele. Cu toate acestea, sub influența insistentului misticism renan și flamand, se dezvoltă în lumea protestantă a veacului al 18-lea și în atmosferă „rațională" — în unire cu raționalismul la început — un curent mai mult de pietate, de inti-

mism religios în *pietismul* lui Spener și mai ales în „Comunitatea fraților" moravi, numită, după orașul din Saxonia, Herrnhuter, care au format în secolul al 19-lea pe Schleiermacher, inițiatorul noii teologii protestante și principal reprezentant al romantismului, el însuși o ultimă ipostază a misticismului. În Anglia, cîștigată pentru reformismul puritan, a luat naștere în sec. 17 mișcarea „Prietenilor", fundată de calfa de tăbăcar George Fox și denumită *quaker* (quake = a tremura în fața Cuvîntului lui Dumnezeu, cum amenința Fox pe judecătorul instructor). Dar și mai înainte, în secolul al 16-lea, protestantismul a numărat mistici ca Walentin Weigel și mai ales pe Iacob Böhme, „filosoful teutonic", al cărui misticism are ca notă caracteristică așezarea în Divinitate a dualității, a tensiunii dintre Da și Nu.

Cel din urmă mare moment al misticismului occidental înflorește în lumea catolică, în Spania, în sec. 16 și 17 cu Teresa d'Avilla și Ioan al Crucii, apoi Molinos cu repercusiuni în Franța la M-me Guyon, aceștia din urmă condamnați de catolicism din cauza quietismului lor. De altminteri, inspirația întregului misticism spaniol este contemplativă și îndreptată spre ceea ce se numea *l'amour désintéressé*, dar semnificativ e că ea nu izbutește a înăbuși specificul personalist al misticismului creștin, ale cărui constante și a cărui fizionomie proprie rămîn a fi cunoscute.

Ceea ce izbește în primul rînd la misticismul creștin e că unificarea sau identitatea eului și a lui Dumnezeu nu merge pînă la disoluția eului și a Divinității creștine în Unul amorf și indistinct, ci înseamnă menținerea persoanei libere la om ca și la Dumnezeu, chiar în punctul culminant al exta-

zului. Vorbind despre Ioan al Crucii, Jean Baruzi notează : „L'union extatique plotinienne produit un bonheur esthétique, une joie d'amour, une exaltation dans la solitudine que Jean de la Croix a connu plus que tout autre mystique chrétien. Mais ce que Plotin n'a pas éprouvé, c'est l'intime et directe combinaison d'une *vie* humaine et d'une *vie* divine ; c'est l'insertion d'une activité humaine déifiée à l'interieur de l'Etre divin ; c'est, enfin, la recontre, non pas douce et crépusculaire, mais violente et fulgurante de l'amour divin et de l'amour humain." *(Saint Jean de la Croix et le problême de l'expérience mystique,* ed. II-a, p. 677). Uniunea mistică în creştinism nu e absorbirea unui suflet fără modalitate într-o substanţă fără mod, ci e o unire de suflete, de adevărate fiinţe ce există în sine şi pentru sine, cu Persoana divină, este o dăruire reciprocă, este o convieţuire, o „simbioză", după expresia lui Karl Beth (profesor la Viena).

Eul e transfigurat prin extazul creştin şi în ordinea faptei, iar Dumnezeu îşi menţine o iniţiativă constantă sub forma de *graţie,* de daruri (J. Maréchal, *Etudes,* I, 240—242). În acelaşi spirit, misticismul creştin aşază pe primul plan acţiunea morală şi, ca urmare, face din moralitate piatra de încercare a „adevăratului" misticism. Instructiv în această privinţă e cazul lui Eckhart. Cu tot fondul panteist al misticismului său, Eckhart cunoaşte numai Dumnezeul dreptăţii, al profeţilor şi Evangeliei. Dumnezeul său e perfecţia etică şi valoarea socială supremă. Misticismul indian este neutral faţă de moralitate, întrucît el condamnă orice fel de „operă" bună sau rea (R. Otto, *West-östliche Mystik,* 290). Chiar la I. Böhme şi M-me Guyon, mistici cu tendinţă quietistă, caracteristica viziunii lor, împotriva panteismului neoplatonic inerent

trăirilor lor, rămîne voluntarismul personalist : voința e organul trăirii religioase, cum declară R. Seeberg *(Zur Frage der Mystik,* 31). Pe scurt, misticismul e acceptat de creștinism numai sub condiția de a primi supravegherea și controlul moral și intelectual al Bisericii, așadar, numai în măsura în care se înserează în cadrul dogmatic, sacramental și disciplinar, al Așezămîntului ecleziastic. Biserica a fost bine inspirată în hotărîrea ei de a apăra pe mistici împotriva propriilor lor excese și extravaganțe, ceea ce, după noi, înseamnă că biserica a izbutit să împiedice misticismul de a merge pînă la capăt, deci de a se întoarce împotriva spiritului creștin. Unirea dintre suflet și Dumnezeu este cu totul alta decît aceea dintre Tatăl și Fiul, dintre Dumnezeu-Tatăl și Hristos, proclamă Bernard.

Unirea dintre Tatăl și Fiul este o identitate de esență (homo-ousia) ; unirea dintre suflet și Dumnezeu e o *convenientia voluntatum,* un acord al voințelor. Misticismul creștin e întîlnirea și „simbioza" a două vieți personale. Acel „unum" ce alcătuiesc sufletul și Dumnezeu este un *unum consentibile,* nu un *unum consubstantiale* [1].

Care este valoarea misticismului creștin în contrast cu acela necreștin ? După G. Mehlis, misticismul are patria pretutindeni, însă „forma cea mai pură și cea mai înaltă el a găsit-o în cultura creștină" *(Mystik,* 11). Încă mai energic Bergson proclamă că misticismul creștin depășește în toate privințele celelalte manifestații mistice. „Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens" *(Les deux sources,* 243). În a-

[1] Joseph Bernhard, *Die philosophische Mystik des Mittelalters,* 1922, p. 104.

ceastă apreciere se amestecă adevărul şi eroarea. Misticismul creştin este superior prin aceea că el salvează personalitatea şi stimulează voinţa, însă toate acestea sunt obţinute numai fiindcă misticismul creştin a încetat a fi un misticism „pînă la capăt" sau complet.

Bergson declară complet misticismul creştin pentru cuvîntul că acesta e acţiune. Tocmai misticismul complet se dezinteresează de acţiune, e pierdere în Unul şi Totul, e absorbire infinit de fericită în Viaţă, în Principiul unic al Existenţei. Misticismul creştin e mare, *cu toate* că e misticism, nicidecum *fiindcă* e misticism. Cel mai e permis a spune că misticismul creştin se reazemă mai mult pe experienţa iubirii, pe cînd celălalt exploatează mai consecvent fenomenul originar mistic al fuziunii cu Unul, al pierderii în „Nimic". Bergson de asemenea vede ca resort al misticismului creştin *iubirea*: „în loc de a se absorbi în el însuşi, sufletul se va deschide larg iubirii universale" *(Op. cit.*, 242). Misticismul autentic, cum se va vedea, este absorbire în sine însuşi, iar larga deschidere faţă de iubire nu duce la un misticism indiscutabil. Iubirea stă în calea unei totale dispariţii a Eului ce iubeşte. Contopirea totală cu ştergerea persoanei, mai legată de erotică, postulează experienţa mistică originară, nu iubirea creştină. Augustin, cu intenţii apologetice, a definit sufletul (anima) ca *naturaliter christiana* [1]. În lumina rezultatelor obţinute de cercetarea obiectivă a feno-

[1] Expresia de „suflet în mod natural creştin" se întîlneşte înainte de Augustin în *Apologia* lui Teofil de Antiohia din veacul al 2-lea adresată lui Autolycos (II. 8). Vezi: Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Tome II, 1928, p. 209.

menului mistic, perspectiva se schimbă cu totul : conștiința umană nu e naturaliter christiana, tocmai fiindcă e *naturaliter mystica* (Schumann, *Der Gottesgedanke*, 86). Misticismul este esențial *naturist* și ca atare se opune unei *credințe* orientate *supranaturist*.

Două note ale creștinismului fac precară constituirea organică și normală a misticismului în ținutul creștin. Împotriva emanatismului care e legat constitutiv de misticism, creștinismul așază pe primul plan voința creatoare a Persoanei divine. În al doilea rînd, creația e solidară cu transcendența divină, cu stricta despărțire a Creatorului de creatură. Identificarea panteistă a acestora este înlăturată cu oroare asemenea unui blasfem ; Creatorul și creatura sunt despărțiți în substanța sau esența lor. Dar și alte caractere derivate fac atmosfera creștină irespirabilă pentru misticism. Creștinismul nu este ostil naturii sensibile, societății, acțiunii, culturii, deci pluralității și nu favorizează Unitatea care absoarbe totul, ci dimpotrivă urmărește a reda naturii frumusețea ei originară și adevărată (J. Maréchal, *Études*, II, 465). De asemenea, misticismul creștin nu merge pînă la inconștiență totală, deci, pînă la suprimarea persoanei odată cu conștiința.

Misticismul creștin a găsit calea de a se salva pe sine fără a compromite esența creștinismului. El prezintă „viziunea beatifică" a lui Dumnezeu, nu drept o prelungire a naturii pînă la izvorul ei unitar sau rodul inițiativei umane, ci rezultatul inițiativei lui Dumnezeu, deci un dar de sus, o grație. Maréchal constată fără ocol că prăvălirea extatică în inconștient e finalul inevitabil al misticismului natural, rezemat numai pe puterile omului ; în schimb „adevăratul misticism", cel creștin, nu e posibil fără

inițiativa binevoitoare și liberă a lui Dumnezeu, aducînd naturii umane, slăbite de sforțările simplificării, ajutorul darurilor sale supranaturale, revelația Prezenței sale care salvează conștiința și deci persoana.

Orice mistic, notează Kurt Leese, omagiază „religia anonimă", refuză deci de a da un nume Dumnezeului la care se închină, atitudine cu totul opusă concepției creștine care are prea mult de spus asupra lui Dumnezeu și mijloacelor de a intra în relație de mîntuire cu el [1]. Concluzia inevitabilă e că misticismul creștin neputînd merge pînă la fuziunea Creatorului și creaturii, nu e un misticism complet, deci el nu cunoaște unire reală, ci „simbioză", după expresia lui K. Beth [2].

9. VIA MYSTICA

Caracterul voluntarist al misticismului creștin se dezvăluie de asemenea în ceea ce s-a numit „itinerarul spiritual", „drumul mistic", treptele sau etapele înălțării sufletului lui Dumnezeu.

Treptele tradiționale ale itinerariului sunt trei : ele au fost împrumutate de Areopagit de la neoplatonicul Proclos și apoi transmise creștinismului știrbind mult din originalitatea acestuia : *via purgativa* (catharsis), ascetismul care e o preparare; *via illuminativa* (ellampsis) și *via unitiva* (enosis sau teleiosis). Creștinismul a izbutit să toarne în acest formalism un conținut pe care Suso l-a rezumat așa : omul trebuie să fie dezvățat de creatură, învățat

[1] Kurt Leese, *Anonyme Religion*, p. 132 (în vol. omagial pentru L. Klages).

[2] K. Beth, *Die Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens*, 1927, p. 37.

de Hrist și învățat dincolo de orice măsură de către Dumnezeu [1]. Prima treaptă e introductivă și pregătitoare, avînd ca țintă desfacerea de natura umană stricată de păcat și de viața pămîntească. A doua este contemplația sau iluminarea supranaturalului, este calea celui ce progresează în cunoașterea Misterului divin. Viața contemplativă e superioară celei active. A treia treaptă (gradus) este intuirea sau prinderea nemijlocită a lui Dumnezeu, este contemplația ce și-a atins punctul culminant. E ceea ce Toma d'Aquino numește *veritatis divinae simplex intuitus*, iar Ioan al Crucii a denumit *ciencia secreta de Dios* (știința secretă a lui Dumnezeu) [2]. Reamintim că momentul crucial al misticismului creștin, prezent în iluminație (contemplație) ca și în „unire", este caritatea, iubirea creștină. Contemplația e mai mult înălțarea inimii decît a spiritului pînă la Dumnezeu, este gratuitatea supremă a carității [3].

Hugo de Sf. Victor a dat itinerarului mistic o altă precizare care a dominat apoi doctrina și practica misticismului creștin. Și schema acestui mare mistic al veacului al 12-lea este tripartită : *cogitatio* sau pătrunderea în spirit a obiectului prin ideea sau imaginea lui ; *meditatio*, sau adîncirea și prelucrarea obiectului gîndit ; *contemplatio*, sau intuirea obiectului. Schema, în genere primită azi chiar și de psihologi (Delacroix, Leuba) e aceea în patru momente a Terezei d'Avilla, care a oferit și o sche-

[1] Garrigou-Lagrange denumește factorul decisiv al misticismului : la prédominance des dons du Saint-Esprit.

[2] Martin Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystic*, ed. 2-a, 1923, pp. 30—31.

[3] Meister Eckhart, socotește ca măsură a nașterii lui Dumnezeu în noi gratuitatea iubirii sau ceea ce el numește *sunder warumbe* („fără un pentru ce").

mă mai amplificată (cu şapte trepte). Denumirile şi numărul treptelor sunt de altminteri un lucru secundar, după ce am făcut abstracţie de purgaţia ascetică, de tehnica mistică, reductibilă la sforţarea de a elimina natura sensibilă şi chiar gîndirea discursivă. Rămîn aceste trepte sau „cămări" ale „Castelului interior".

1. *Meditaţia* este concentrarea atenţiei asupra temelor religioase, ca o prelungire a procedeelor spirituale de asceză, operă umană, însă ajutată de graţia sau darul Sf. Spirit. 2. *Contemplaţia* este „rugăciunea" cu mai multe trepte secundare în care, încetul cu încetul, domină graţia şi de aceea sufletul se simte cuprins de o „cerească nebunie" sau de un „glorios delir" în gustarea lui Dumnezeu. În a doua etapă se defineşte o trăsătură proprie misticismului : scade tot mai mult distanţa dintre Dumnezeu şi sufletul ce se înalţă spre treapta următoare. 3. *Extazul* este răpirea sufletului sau „zborul sufletului", în care sufletul nu-şi mai aparţine Beatitudinea se revarsă asemenea unui torent în sufletul care se pare că şi-a pierdut conştiinţa. Totuşi conştiinţa n-a dispărut. Tereza e mirată de misterul unui suflet care pare cufundat în inconştient şi totuşi îşi dă seama că se bucură (V. Leuba, *Op., cit.*, 242). 4. Din *autobiografia* Terezei se desprinde o a patra treaptă postextatică, relevată mai ales de H. Delacroix sub numele de „stare teopatică", dovadă că extazul nu e ultima fază. În adevăr, unii misticii, îndeosebi necreştini, se opresc la extaz, mărginîndu-se a alterna viaţa obişnuită cu extazul excepţional ; alţi mistici, mai ales creştini, nu sunt mulţumiţi nici de fugara comuniune cu Dumnezeu nici de pasivitatea paralizantă, letargică şi negativă de acţiune a acelui extaz, ci năzuiesc o stare permanentă de deificare în care totuşi activita-

tea, în loc de a fi suspendată, este întărită, prin aceea că ea țîșnește din adîncul divin, de acum statornicit în suflet. Starea teopatică este misticismul cuceritor care e plătit prin dispariția extazului letargic. Extazul s-a stabilizat, dar a pierdut vehemența inițială care anula persoana și fapta acesteia. „Misticismul devine Absolutul în acțiune" (Delacroix, *Religion et Foi*, 269). Starea teopatică e trăsătura proprie a marilor mistici creștini sub influența voluntarismului și personalismului constitutiv credinței creștine. Însă Silvain Lévi susține că fenomenul nu e străin budismului de la începutul erei noastre (Delacroix, *Ibid.*, 271).

În rezumat, *via mystica* are o schemă tripartită adesea pierdută în bogăția momentelor concrete. Există o ordine, o finalitate, în gradația mistică, în „ascensiunea Muntelui Carmel". Prima etapă are caracter de pregătire, de organizare activă, a puterilor sufletești prin participare metodică la virtuțile de tot felul. Deci prima etapă e un exercițiu dureros, o asceză, și totodată o meditație avînd ca scop unificarea sufletului, afirmarea lui în fața naturii sensibile, obiectul cunoștinței raționale, al intelectului discursiv și calculator. Asceza-meditație și-a atins ținta dacă sufletul a izbutit să se regăsească pe sine în fața presiunii puternice a „lumii". Evelyn Underhill pune înainte o altă treaptă [1] : *trezirea* eului în conștiința unei realități divine, prima viziune a „luminii dinapoia lucrurilor". Această trăire apare brusc, este foarte reliefată și e însoțită de senzații tari, de bucurie și entuziasm.

Întregirea lui Evelyn trebuie reținută, întrucît dovedește că *homo recte dispositus*, de care vorbește Meister Eckhart, poate avea două accepții : sufletul

[1] E. Underhill, *Die Mystik*, p. 225.

e dispus pentru simbioza sau chiar contopirea cu existența divină nu numai datorită sforțărilor din prima etapă a regăsirii de sine, așadar, nu numai sistematic, dar și spontan, printr-un complex de calități morale și mentale care nu sunt apanajul oricui. Nimeni nu caută dacă n-a găsit, obscur, de mult. Biografia misticilor arată că extazele mistice sunt trăite de timpuriu, neprovocate. În urma acestei experiențe spontane, eul, covîrșit de beatitudine și „frumusețe" divină, înțelege imperfecțiile și limitele care îl țin departe de Unul și se silește să le împuțineze și chiar să le desființeze.

A doua etapă este întoarcerea în sine a sufletului ce s-a regăsit, contemplarea frumuseților proprii, „interiorizarea", proces specific misticismului. Însă „introversiunea" [1] nu se mărginește la cunoașterea de sine, preocupare la care se oprește speculația filosofică idealistă rezumată de „cunoaște-te pe tine însuți", ci năzuiește mai departe, anume, să descopere „inhabitația" sau imanența lui Dumnezeu în suflet, locul de sudură a sufletului cu Unitatea divină. Această descoperire depășește meditația ; ea este o *iluminație*. Ne reamintim că una din cele mai vechi convingeri mistice este înrudirea de esență între sufletul uman — exact, partea lui superioară, logosul — și Divinitatea. Unitatea sufletului este reflexul — poate în realitate, modelul — unității lui Dumnezeu. Doctrinarii creștini au întrevăzut raportul dintre psihologie și metafizică.

A treia etapă este ducerea pînă la capăt a celei de a doua : este uniunea sau viziunea nemijlocită

[1] Că introversiunea e nota comună a misticilor susține elvețianul Ferdinand Morel în *Essai sur l'introversion mystique*, 1918, p. 27.

fulgurantă și irezistibilă a Divinului, este extazul. Dacă pentru misticism, îndeobște, trecerea de la o etapă la a doua este continuă, pentru misticismul creștin trecerea e un salt, întrucît ea înseamnă părăsirea imanenței naturale pentru imanența supranaturală a Divinului în noi, datorită grației sau darurilor iubirii necreate.

În puține cuvinte schema misticismului este trasată de scopul și mijloacele sale : regăsirea de sine a sufletului prin desprinderea de seducțiile naturii ; cufundarea în comorile interne, interiorizarea, introversiunea, în scopul de a descoperi locul unde Dumnezeu sălășluiește natural sau supranatural ; în sfîrșit, uniunea în „adîncuri" cu Divinul, extazul, „modul angelic de a cunoaște". Starea teopatică nu e o etapă neatîrnată, ci o modificare creștină a extazului, o temperare dar și o permanentizare a lui pentru a nu paraliza conștiința și acțiunea continuă pe planul social.

Se cuvin cîteva cuvinte despre modurile specifice ale misticismului creștin medieval, rezemat pe experiența carității. Trei sunt aceste modalități, după Karl Beth : 1) delicata mistică a logodirii sau matrimoniului spiritual, avînd ca spiritus rector pe Bernard de Clairvaux, sub influența persistentă a *Cîntării Cîntărilor ;* 2) mistica patimilor, în care se unește uimitor plăcerea și supliciile provocate sieși în mod voluntar, pentru a imita viața Mîntuitorului, avînd ca exponenți mai de seamă pe Christine Ebner și Heinrich Suso ; 3) mistica speculativă a Infinitului sau avîntarea sufletului în Infinit pînă la identificarea lui, reprezentată de Meister Eckhart (K. Beth, *Frömmigkeit,* p. 10 și urm.).

R. Otto a deosebit două misticisme și două speculații, care se pot uni și amesteca, dar pot exista și neatîrnat : *a)* misticismul *viziunii interne* potrivit

căruia taina existenţii e în interior, în „adîncul" conştiinţei, unde se face unirea cu Dumnezeu ; *b)* misticismul *viziunii unităţii* sau doctrina existenţei unitare, datorită căreia sufletul se contopeşte cu Unitatea. Misticismul unităţii este mai vechi în India (misticismul Ekam opus misticismului Atman = suflet), întrucît meditaţia asupra Unului precede meditaţia asupra Sufletului. Tot aşa şi în Grecia : reflecţia asupra Unului precede cu mult meditaţia asupra Eului. Aşadar, nu Dumnezeu e datul primordial şi nici existenţa, ci Unitatea, o unitate care nu poate fi determinată printr-o categorie logică, dar are echivalente ştiinţifice : Totalitate, Univers, Cosmos, Organism, „substanţe în interacţiune" (R. Otto, *West-Oestliche Mystik,* 37—38). Aceste din urmă noţiuni sunt originar mistice ; ele derivă din „spiritul misticismului", însă au fost dezinsufleţite. Noi credem că deosebirea dintre cele două misticisme e departe de a avea semnificaţia acordată de Otto. De bună seamă, originar e misticismul Unităţii, iar cel ales sufletului se înfiripă mai tîrziu, însă cele două misticisme sunt două momente ale aceluiaşi proces : misticismul Sufletului este originar, însă el preexistă latent şi e descoperit mai tîrziu. Numai prin unitatea Sufletului se ajunge la Unitatea lumii, la Infinit. Meister Eckhart este un mistic speculativ al Infinitului, şi în acelaşi timp al Sufletului, al Interiorului.

10. REZUMAT ŞI CONCLUZII

După ce am străbătut sectoarele centrale ale vastului şi înneguratului ţinut mistic, nu pot fi ocolite unele vederi concluzive şi rezumative.

Există două feluri ireductibile de funcții ale culturii : funcțiile de cunoaștere și funcțiile de creație, realizare, producere sau de modelare a lumii anorganice, a vieții și a conștiinței. Este misticismul o funcție de cunoaștere, cum se afirmă de obicei, este el un mijloc rar, dar cu atît mai sigur, de a pătrunde teoretic în adîncul realității, sau e o funcție de creație, de instaurație morală, de modelare a sufletelor, cum socotim noi și cum ne permite să bănuim enunțul, azi curent, că misticismul e o „cunoștință *irațională*", adică o cunoștință care nu e totuși o cunoștință ?

Din expunerea noastră s-a desprins convingerea că misticismul nu e un mod specific de a cunoaște, ci un mod intens, liric, de a exista și de a trăi, deci un mod de a modela viața, de a crea un plan de conștiință și de activitate. Misticismul nu e un mod de a cunoaște pentru bunul cuvînt că însăși cunoștința e impedimentul de netrecut pentru atingerea țintei mistice : identificarea sufletului (subiectului) cu Divinul (obiectul) sau a Divinului (subiectului) cu sufletul (obiectul) — misticismul înclină a face din Dumnezeu subiectul ce gîndește și din sufletul omului obiectul gîndit ; nu eu gîndesc pe Dumnezeu și îl fac obiect, ci Dumnezeu mă gîndește pe mine și astfel mă face obiect printre celelalte obiecte.

Oriunde este identificare, indistinct, nu are loc cunoștință ; oriunde este cunoștință, dispare identificarea mistică. Chiar la cunoștința de sine, unde conștiința este subiect și obiect în același timp, obișnuim să distingem logic, însă nu să separăm, obiectul și subiectul cunoștinței.

Străduindu-se a descoperi fenomenul originar al misticismului și a-l face inteligibil celor ce nu posedă „trăiri" mistice, *Heinrich Gomperz* scrie : „Toți misticii sunt de acord în enunțul că identifi-

carea mistică depășește cu mult gîndirea și cunoștința, iar ei fundează aceasta, de asemenea în consens, prin considerația că orice cunoștință presupune o separare a subiectului cunoscător și a obiectului cunoscut, dar că în experiența mistică această separare este tocmai suprimată, și că de aceea nu este nici un loc în ea pentru gîndire, cunoștință, chiar pentru conștiință în genere : lipsește aci nu numai opoziția eu și tu, dar și aceea între subiect și fenomen" [1].

S-a arătat la timp că identificarea mistică nu e o iluzie, ci o realitate pe care însă a crescut flora, cînd mai îngrijită, cînd mai sălbatică, a speculației care ne strămută în ordinea irealului, înfățișat totuși — din cauza temeiului său — ca realitate supremă. Strămutarea temeiului real în irealitatea speculației nu e valabilă ; ea s-a menținut însă datorită bunelor ei rezultate indirecte de care vom pomeni mai jos. Temeiul real al misticismului e dublu : o tendință naturală de a înrădăcina orice ființă individuală în adîncul unitar al existenței, în izvorul universal al vieții, avînd ca modalitate obișnuită erotica și o tendință spirituală de a stabili o comunitate nemijlocită între conștiințe, o comuniune morală, nu mistică sau de completă identificare, avînd ca modalitate iubirea care apropie persoanele, menținîndu-le și chiar accentuîndu-le fondul personal. Identificarea e prezentă în ambele experiențe, însă în cea dintîi ea este sau tinde să fie absolută, sacrificînd multiplul pentru Unitate ; în cea de a doua e parțială și accentuînd cu atît mai mult caracterele distinctive ale multiplului restant.

[1] H. Gomperz, *Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophen*, cu anexă sub titlul : *Einige Beiträge zum Verständnis des Mystiker*, ediția 2—3, 1915, p. 305.

Poate că n-ar mai fi nevoie să repetăm că misticism consecvent se întîlneşte numai în prima experienţă, a fuziunii totale. Această experienţă se reduce la trăirea realităţii ca *dat în genere* fără nici o altă determinare.

Misticismul posedă, şi o altă semnificaţie creatoare sau „poetică", mai palpabilă, pentru viaţă; el este un sculptor al spiritelor, un instaurator al armoniei şi unităţii interne. Punctul de plecare al misticismului este experienţa contradicţiilor, a disarmoniei dureroase, a conflictelor fără ieşire. Misticul e omul cu o sensibilitate chinuită şi cu un dor infinit de armonie şi dreptate. Setea de armonie şi dreptate călăuzeşte procesul mistic de contopire în acel Unu care „fericeşte", cum spunea Meister Eckhart. Tot aşa, după H. Delacroix, toţi misticii simt vibrînd în adîncul lor o imensă undă de pace şi de certitudine, unde confluează liniştea spiritului care, după atîta căutare zadarnică, şi-a găsit limanul şi exuberanţa unei spontaneităţi primordiale, în sfîrşit, beatitudinea şi infinitul *(Religion et Foi,* 268).

Rezultatul cel mai preţios al vieţii mistice este repudierea „omului natural" sau animalului, este înlocuirea voinţei egoiste cu voinţa divină, iar această înlocuire este treapta cea mai înaltă a luptei de a umaniza sau *socializa* animalul. Misticismul este o grandioasă experienţă morală, întrucît unirea cu Dumnezeu face să ţîşnească în suflete un izvor de energie pusă în serviciul oamenilor (Leuba, *Op. cit.*, 187).

Delacroix încheie opera sa *Les grands mystiques chrétiens* (ed. nouă 1938), printr-o apreciere care reliefează valoarea instaurativă a misticismului, mai mult decît valoarea lui speculativă, de cunoaştere. „Aceşti asceţi, aceşti oameni cu faţă suptă,

acești simplificatori au fost marii artiști ai vieții. Asemenea artei care printr-o perfectă agitare și reînoire de forme, printr-o genialitate dizolvantă și creatoare, imită ceea ce în viață e mai puțin fixat și mai inventiv, misticismul, prin renunțare și indiferență, zvîrle tot ceea ce nu e demn de a exista și desprinzînd temele fundamentale ale oricărei simțiri și ale oricărei acțiuni, aspirația creatoare, plenitudinea ființării sau mizeria fără leac, le desfășoară în largi intuiții pentru divina sa simfonie" (424). Încă mai de mult, E. Récéjac nota în același timp prezența irealului, a idealului, în misticism, și eficiența lui estetico-morală, puterea sa plastică asupra conștiinței. „Idealul, pe care misticul îl scoate din libertatea sa, n-are pretenția de a-l face să slujească la explicația lucrurilor : el și-l dă sieși ca satisfacție estetică și regulă morală... În cele din urmă, nu pentru a-și da seama de realitate sufletul se străduiește, ci pentru a o domina, unindu-se liber cu Absolutul deasupra tuturor urîțeniilor lumii și disgrațiilor vieții" *(Les fondements de la connaissance mystique,* 1896, p. 83). În altă parte, vede în misticism „această credință care creează înlăuntrul subiectului o lume ireală din care contemplația ne face să trăim" *(Id.* 283). De asemenea, pentru Evelyn Underhill misticii sunt „pionierii lumii spirituale" *(Mystik,* p. 4), călătorii spre „țara sufletului", spre infinita „rodnicie" morală a lepădării de sine". Nu matrimoniul spiritual ci fecunditatea divină e starea lor finală" *(Id.,* 229). În lumina acestor constatări, creștinismul a văzut limpede : morala este criteriul misticismului superior, chiar dacă acesta nu merge pînă la absorbirea quietistă. Orice alt misticism este o irupere amoralistă a vitalului, este saltul erotic în izvorul existării vitale.

Drept încheiere, misticismul s-a dezvăluit ca un amestec de real și ireal, de „adevăr" și „poezie", amîndouă în serviciul marilor prefaceri spirituale : a face viața să poarte roadele cele mai rare și a înălța caracterul la un nivel suprauman. Misticismul nu e pură poezie sau „ficțiune" ; fără conștiința adevărului nici un enunț religios nu stăpînește sufletele. Adevărul misticismului nu stă în ceea ce el cunoaște, ci în ceea ce el ne face să trăim. Dacă misticismul nu e o cunoștință, el a avut un rol mare în istoria filosofiei, întrucît a inspirat doctrine care, datorită acestui substrat mistic, trec drept evidente și chiar axiomatice, dar adesea se dezvăluie examenului neprevenit ca prejudecăți. Două din aceste doctrine le-am cunoscut : *idealismul* cu al său principiu (certitudinea superioară a sufletului și reprezentărilor sale la care se reduc obiectele) ; apoi *monismul* care topește multiplicitatea lucrurilor într-o singură Esență sau Substanță și care justifică străvechea convingere a identității sau coincidenței contrariilor.

O altă doctrină cu rădăcini în trăirea unității cosmice e „filosofia naturii". *Karl Joël* (Basel) arată că „filosofia naturii" are obîrșia în „spiritul misticismului" [1], deci că cele mai mari cuceriri teoretice și practice în lumea externă merg mînă în mînă cu cele mai puternice vibrații ale lumii interne. Istoria ne documentează că Apusul a cunoscut trei mari epoci de eflorescență a filosofiei naturale, din care s-a dezvoltat și știința naturii : epoca presocratică (de la Thales la Democritos) ; Renașterea ; în al treilea rînd, primele trei decenii ale veacului al 19-lea. Tustrele sunt susținute de un suflu mistic,

[1] K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus den Geiste der Mystik*, ediția 2-a, 1926.

de trăirea Unului și Totului. „Astfel sentimentul Totalității duce la cosmologie și astronomie" (*Op. cit.*, 24). Nu din mitologia greacă, spune Joël, nici din tehnică, nici din contemplarea pasivă a Cosmosului s-a născut filosofia naturii, ci din sentimentul, din romantismul arhaic, al misticismului. Mitologie, tehnică, contemplare a cerului au existat și la alte popoare, totuși acestea n-au izbutit să dea o filosofie a naturii. Noi putem riposta lui Joël că de asemenea au fost popoare, de pildă indienii, care au avut un misticism puternic și cu toate acestea n-au înjghebat o adevărată filosofie a naturii. Pentru a înfiripa așa ceva, era nevoie de spiritul științific, de rațiune, care se întîlnește numai la greci, și prin aceștia la oamenii Renașterii și la neoumaniștii de la începutul secolului al 19-lea.

Cele constatate la misticism găsesc o transpunere adecvată la celălalt fenomen religios, la credință, cu variații ce decurg din deosebirea dintre misticism și credință.

DESPRE CREDINȚĂ

1. CEI DOI POLI AI RELIGIEI

Misticism și religie nu sunt termeni echivalenți. Cum există un misticism extrareligios, tot așa experiența ne arată o religiozitate extramistică. Această religiozitate are ca axă *credința*. De aceea socotim îndreptățită ipoteza, a cărei verificare o vom urmări : există două tipuri religioase bine definite, adesea mascate de împletirea lor de fapt. Este în această ipoteză un adevăr înregistrat de atîția, dar nu deajuns apreciat în toată semnificația lui majoră.

Leuba e printre cei dintîi care au reliefat existența în religie a unei reale polarizări ; discutabil e la el numai felul de a determina primul pol religios, determinare ce a nemulțumit pe mulți prin coloritul ei afacerist : „în primul caz, raporturile cu Dumnezeu au caracterul obiectiv al relațiilor de afaceri ; în al doilea caz, ele constau dintr-o comuniune sau uniune cu Dumnezeu, sau chiar într-o absorbire în substanța divină" *(Psychologie du mysticisme,* 3). Limbajul lui Leuba nu mai scandalizează prin americanismul său, dacă ținem seama de determinările analoage din concepția mai nouă a lui H. Bergson care de asemenea vorbește de cele „două izvoare ale religiei", numite de el

mai incolor „religie statică", și „religie dinamică". Religia este produsul funcției de *fabulație*, este dar o construcție, cristalizată în mituri, a imaginației colective în scopul de a conserva viața socială ; este o „reacție defensivă a naturii contra puterii dizolvante a inteligenței" (Bergson, *Les deux sources*, 127). Religia primitivă, mitică, rituală, *statică* este o precauție socială împotriva pericolului ce decurge din faptul capital că omul e un animal ce gîndește : pericolul e de a gîndi numai la sine, cum, din nefericire, experiența arată prea deseori. Religia *dinamică* e misticismul care pentru Bergson este și o metodă de a cunoaște, iar pentru noi este de asemenea un antidot radical contra bestialității care a făcut din inteligență o teribilă armă în serviciul ei.

Un alt mod de a defini polarizarea, mod din care a dispărut izul pragmatist al americanismului, susține Karl Beth (Viena) [1]. Experiența ne impune două pietăți : pietatea misticismului și pietatea credinței, deci există și două tipuri de religiozitate pe care numitul autor le etichetează astfel : tipul „nemijlocit", simbiotic, simpatetic, tipul identității ; și tipul „mijlocit" sau al depărtării. De o parte între om și Dumnezeu nu există nici o distanță, ci o apropiere ce merge pînă la absorbire sau, cel puțin, pînă la simbioză ; de altă parte între om și Dumnezeu se cască o distanță infinită și o genună. Cum religiozitatea creștină e dominată de două experiențe solidare : de o parte experiența păcatului și a caracterului finit sau de creatură a omului, de altă parte de experiența iertării păcatului sau a grației din partea Creatorului care e Iubirea infinită, se poate spune că păcatul corespunde distanței dintre imperfecție și

[1] K. Beth, *Frömmigkeit des Mystik und des Glaubens*. 1927.

Perfecție, iar grația corespunde — numai cu aproximație — apropierii, dacă apropierea merge pînă la identitate *(Op. cit.*, p. 60).

Religia credinței reprezintă polarizarea depărtării, a distanței, de aceea omul credinței e mai realist, adică ține seama de realitatea externă naturală nu numai practic dar și teoretic și în consecință cultivă o meserie și caută a se descurca pe pămînt cu mijloace omenești. Pe cînd omul mistic, absorbit în Dumnezeu, nu numai că pierde conștiința păcatului, dar și conștiința realității naturale, a cărei cunoaștere nu o prețuiește și în cadrul căreia nu simte obligația de a cultiva cu drag o meserie alături de contemplație. Reamintim că quietismul și panteismul sunt cele două pericole ale misticismului nedisciplinat de criterii morale. Cu toate acestea misticismul a pătruns creștinismul în adîncime, împotriva spiritului său inițial. Creștinismul e o religie de tipul credinței sau al distanței, tip care admite necesitatea faptei în această lume și a cunoașterii acesteia. Beth vorbește de un „misticism" în credință, de o simbioză spirituală a lui Iisus și credincioșilor.

Misticismul creștin se definește față de misticismul consecvent, sau pînă la capăt, prin aceea că sentimentul distanței persistă cu o egală valoare alături de sentimentul unei legături intime și chiar al unirii (*Op. cit.*, 97). Oricît de intimă inimii ar fi prezența Dumnezeului crezut, simpla coordonare creștină a păcatului și a grației face imposibilă ștergerea depărtării, chiar în sentimentul fericit al apropierii dintre om și Hrist, cum e în protestantism. În experiența mistică dispare orice tensiune dintre suflet și Dumnezeu — omul s-a îndumnezeit ; în experiența credinței persistă tensiunea și numai inițiativa lui Dumnezeu poate aduce o îm-

păcare și salvarea de cele rele. Misticul e față de credincios cum e cutezătorul față de cel prudent.

Interpretînd polarizarea religiei, confesiunile creștine principale prezintă următoarele caracteristici, firește, simplificate, esențiale, cu sacrificarea nuanțelor. Protestantismul se mulțumește cu credința, întrucît el izbutește să reducă tensiunea dintre om și Dumnezeu — atît cît e cu putință în sfera lumii de aci — „numai prin credință" care este intimă, personală, dincolo de autoritatea bisericească, și de aceea înrudită cu misticismul, sau, mai de grabă, capabilă de a se lipsi de el. Salvarea are loc *sola fide* (numai prin credință). Înțelegem astfel de ce misticismul a înflorit în protestantism rar, fără avînt și sub influența celui catolic. Catolicismul are trei caracteristici : fundează credința pe autoritatea divină a Bisericii apostolice și romane ; admite ca un „preambul al credinței", ca o pregătire, opera Rațiunii, filosofia, de asemenea cu pecete autoritară (tomismul) ; în fine, încoronează credința prin misticism, prin „viziunea beatifică" — totul într-o perfectă așezare arhitectonică.

Catolicismul stimulează experiența mistică, trăirea „unitivă" ca o întregire necesară a credinței și rațiunii, ambele garantate autoritar. Poate de aceea Adolf Harnack spunea : „Un mistic, care nu devine catolic, e un diletant".

Ortodoxismul permite să stea laolaltă, oarecum la același nivel, credința care poate fi transpusă, cel puțin în parte, în cunoștința rațională, în doctrină [1], care însă rămîne a Părinților bisericii orientale — și misticismul cu o pronunțată nuanță quie-

[1] Protoiereul P. Svetlov, *Învățătura creștină în expunere apologetică*, vol. I, 1935. „Dar ce este înțeles inimii, aceea nu poate fi înțeles de rațiune" (32).

tistă şi avînd drept centru experienţa pascală a Învierii [1]. Ortodoxismul e, desigur, mai mlădios decît catolicismul, însă e şi mai puţin coerent — în religiozitate credinţa e cu atît mai puternică şi rezistentă cu cît e mai bine închegată, nelăsînd loc liber îndoielii şi curiozităţii aventuroase. Constatăm din această confruntare că misticismului se opune de obicei nu numai raţiunea dar şi credinţa, iar între aceste două adesea s-a încercat o colaborare, cel puţin pe o întindere determinată.

Dualitatea religioasă primeşte o determinare asemănătoare la catolicul italian Giuseppe Graneris în *La religione nella storia delle religioni* (1935). Admiţînd legea polarităţii, el descoperă în viaţa religioasă două tendinţe : religia transcendenţei şi religia imanenţei sau a depărtării şi a intimităţii faţă de Dumnezeu. Primul tip e obiectiv, al doilea e subiectiv şi corespunde misticismului. Orientul, îndeosebi India, e ţara imanenţei ; Occidentul e ţara transcendenţei, a raporturilor la distanţă cu o Fiinţă infinit superioară. „Astfel istoria religiei la popoarele civilizate e prezentată ca dezvoltîndu-se în două cicluri : oriental sau indian ce culminează în budism şi occidental care se încheie în creştinism" *(Op. cit.,* 105). Pe linia împăciuitoare a catolicismului, Graneris susţine că fiecare din cele două tendinţe reprezintă o viziune divină necompletă şi suficientă a nevoilor religioase. Creştinismul stă departe de ambele frenezii, este religia integrală în care orice tendinţă sănătoasă e chemată să se dezvolte în proporţii armonice. Unitatea s-a făcut în persoana şi în învăţămîntul lui Iisus Hristos : în persoana acestuia s-a făcut in-

[1] Nic. Arseniev, *Biserica răsăriteană*, 1929, p. 19 şi urm.

tima legătură între uman şi divin, însă lasă intactă transcendenţa divină, iar în învăţămîntul său „Tatăl" e „în cer" dar şi în spiritul nostru *(Id.*, 111). Noi socotim că faptele nu pledează pentru existenţa deopotrivă de puternică a celor două tendinţe în creştinism, ci pentru caracteristica prevalenţă a transcendenţei şi raportului obiectiv cu Dumnezeu.

O mare semnificaţie pentru problema noastră şi cu ecou în gîndirea contemporană este acea direcţie de teologie protestantă numită „teologie dialectică", fiindcă afirmă o strictă opoziţie sau antiteză între om şi Dumnezeu, sau „teologia crizei" fiindcă susţine că Dumnezeu pronunţă o judecată (în limba greacă : *crisis),* o hotărîre, asupra omului. E de văzut în ce măsură sunt compatibile cele două definiţii : omul şi Dumnezeu stau în antiteză şi totuşi Dumnezeu „judecă", e deci superior. Reprezentanţii direcţiei sunt Karl Barth, calvin, profesor de dogmatică, Frederic Gogarten, luteran şi profesor de teologie la Jena, Eduard Turneysen (pastor la Basel), Emil Brunner, profesor la Zürich, iar din 1924 s-a adăogat Rudolf Bultmann (profesor la Marburg).

Teologia dialectică e o strictă teologie a credinţei şi un vehement protest împotriva tendinţei de invazie a misticismului în religie. Credinţa nu mai este apreciată, constată Brunner ; ea e considerată ca o pietrificare a lavei arzătoare care e misticismul, ca un produs de răcire a ceea ce înainte era viaţă. Sentimentul misticului palpită de trăire ; credinţa e un „petrefact". Credinţa sau „nu e încă misticism" sau „nu mai e misticism", deci, e sau pregătirea sau descompunerea misticismului *(Die Mystik und das Wort,* 1924, p. 4). Misticismul nu cunoaşte teama de Dumnezeu, ci

se îmbată de iubirea lui Dumnezeu. Acolo însă unde iubirea nu se reazemă pe teama de Dumnezeu, nu e iubire de Dumnezeu, ci cel mult sublimarea erotismului *(Id.,* 387). Credința înseamnă renunțarea la orice altă garanție în afară de Cuvîntul lui Dumnezeu și respectarea infinitei depărtări dintre om și Dumnezeu.

Pentru K. Barth, omul și Dumnezeu sunt strict despărțiți ca două persoane ireductibile ; între ei este „infinită diferența calitativă". Trebuie să excludem nu numai *unio mystica,* un raport nemijlocit între ei, dar și orice raționalizare sau umanizare a credinței. Punctul de plecare al credinței rămîne o absolută opoziție sau antiteză, deci un raport dialectic, între om și Dumnezeu, între credincios și ținta credinței sale. Între ei se ivește o prăpastie, aceea dintre finit și infinit sau dintre timp și veșnicie. Timpul nu e posibil decît în lumina veșniciei, iar veșnicia cere antiteza timpului. Omul este ceea ce nu e Dumnezeu ; Dumnezeu e ceea ce nu e omul. Dumnezeu vrea tot ceea ce omul nu vrea, iar omul prin sine vrea tot ceea ce Dumnezeu nu vrea [1].

Omul care aspiră să prindă pe Dumnezeu izbutește numai să se separe de el. Religia însăși, ca sforțare de a se apropia de Dumnezeu, ajunge la o mărturie de neputință. Dar tocmai acest eșec al religiei de a dezvălui pe Dumnezeu e semnul unei realități care domină pe om și-i rămîne de necuprins. Dumnezeu e Dumnezeu ; el este dincolo de orice definiție pozitivă și nu poate fi descris decît prin concepte negative. Nu cumva „teologia dialectică", în ciuda distanței dintre suflet

[1] H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1930, p. 32.

și om, rămîne tributară misticismului? Nedeterminarea, în care e învăluită Divinitatea, și refuzul de a transpune rațional „credința" întăresc bănuiala că și această teologie are inspirație mistică.

Omul nu poate spune nimic rațional despre Dumnezeu. Ce poate fi comun între „Cuvîntul lui Dumnezeu" și „cuvîntul omului?". „Ceea ce Biblia vrea să ne dezvelească e solemna distanță statornicită între Creator și creatură și nicidecum explicația metafizică a lumii. Dumnezeu spune: «să fie...». E totul! Sensul ultim a tot ce există e un Cuvînt al lui Dumnezeu; fundamentul a ceea ce trece este ceva care nu trece; fundamentul timpului, veșnicia" [1]. Ocupîndu-se de misiunea preotului și de sarcina actuală a teologului, Barth constată că oamenii, cît timp trăiesc, se pot lipsi de oficiul preotului, însă cînd umbra morții, a Nimicului, se profilează, cînd se impune întrebarea „lucrurilor ultime", ceilalți au nevoie de preot. Dar ce poate preotul să spună despre „lucrurile din urmă", despre Dumnezeu? „Ca teologi trebuie să vorbim de Dumnezeu. Dar noi suntem oameni și, ca oameni, nu putem vorbi de Dumnezeu. Trebuie să cunoaștem această îndoită stare — datoria și neputința noastră — și prin aceasta să preamărim pe Dumnezeu" *(Op. cit.*, 196).

Tot ce putem spune despre Dumnezeu sună absurd, e „paradoxal". Paradoxul cel mai mare e că, cu toată prăpastia dintre om și Dumnezeu, acesta găsește mijlocul și calea de a comunica omului voința sa, deci de a vorbi cu omul. Calea e credința. Credința e ascultarea de chemarea venită din partea lui Dumnezeu, și cum prăpastia nu

[1] K. Barts, *Parole de Dieu et parole humaine*, 1933, p. 107.

poate fi micșorată întru nimic, credința e un „salt în abis", e „un risc cu urmări nemaipomenite, o întreprindere eternă". „Cînd omul desperă de el însuși și se simte pe marginea abisului, atunci el se simte susținut de mîna lui Dumnezeu, atunci crede. Credința nu e o experiență accesibilă psihologiei, ea e starea omului pe care Dumnezeu îl prinde și-l duce «pe malul celălalt». Dumnezeu însuși, luînd la sine pe om, îl face să treacă limita de care se lovește religia ; Dumnezeu singur, salvînd pe om, rezolvă enigma destinului uman" [1].

Am dori să încheiem cu o observație critică asupra ideii de „dialectică", de antiteză. Pe cînd dialectica hegeliană ajunge necesar la sinteza tezei și antitezei, „teologia dialectică" exclude sinteza sau armonizarea, păstrînd ireductibilă poziția și punînd pe om de a alege între lumea finită umană (istorică și psihologică) și veșnicia divină. Prin recurgerea la „alternativă" și la „paradox", „teologia dialectică" e tributară filosofiei religioase a lui Kierkegaard, iar prin tragismul atitudinii, cum și prin convingerea că natura umană e radical coruptă sau supusă păcatului, ea dezvăluie influența lui Dostoievski și aceea a lui Augustin, Luther și Calvin. Totuși eliminarea sintezei nu compromite ideea dialectică, ci dimpotrivă o întărește. O altă considerație stîrbește principiul dialectic : potrivit dialecticii, teza și antiteza stau pe același plan, deci au putere și valoare egală, constituindu-se una prin alta (eternul e originea și limita timpului, dar și invers). Teologia arată că unul din termeni, Eternul, are o demnitate superioară. Dialectica susține opoziția, dar neagă sub-

[1] A. Jundt, *Une nouvelle tendance de la pensée religieuse*, „Revue d'Allemangne", 1922, p. 310.

ordonarea unuia din termeni celuilalt [1]; teologia susține subordinarea, dar neagă o adevărată opoziție.

Dualitatea misticism-credință, cum și supoziția credinței că între Om și Dumnezeu depărtarea calitativă e infinită, ne vor înlesni a înțelege cît mai adecvat esența credinței, apoi esența religiei în genere și în sfîrșit esența creștinismului. Expunerea va fi rezumativă pentru a pune în lumină liniile mai apăsate ale unor fenomene atît de complexe.

2. ESENȚA CREDINȚEI ÎN GENERE

Asemenea termenilor de intensă circulație populară, acela de credință s-a bucurat de numeroase accepții și de aceea a întreținut o ambiguitate care, din nefericire, s-a menținut și la adăpostul străduințelor metodologic mai îngrijite ale științei (psihologie, logică, epistemologie). Ambiguitatea e sporită în limba noastră de lipsa cuvintelor care în alte limbi diferențiază credința în sens generic (croyance, credenza, belief) de credința în sens restrîns sau religioasă (foi, fede, faith). Dar și în limba germană un singur cuvînt, Glaube (n), servește a denumi ambele feluri de credință. Vom îngriji a preciza în fiecare caz despre care credință se vorbește.

---

[1] Fr.-K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 1928, p. 237. Același autor notează ceie trei sensuri diferite ale termenului de dialectică la acești teologi: 1) convorbire cu Dumnezeu (Gogarten); 2) Cuvîntul lui Dumnezeu e prins în propoziții contradictorii (Barth); 3) propozițiile contradictorii sunt valabile una prin alta, sunt corelative (pp. 233—34).

Întrebuințarea aceluiași termen pentru accepții deosebite este și în împrejurarea de față un indiciu că există note comune, a căror relevare nu e ușoară dar e cu atît mai necesară, înainte de a cunoaște diversitatea accepțiilor. Noi nu ne numărăm printre aceia care reliefează cu voluptate destructivă deosebirile, uitînd că multiplul nu are sens decît prin referință la unitate, la trăsăturile identice.

Nota esențială a credinței face din aceasta un fapt unic și ireductibil cu toată complexitatea lui reală. Credința e o *atitudine* spirituală, anume, o adeziune, un asentiment (synkatathesis, la stoici), o atașare față de ceva (persoană, lucru, idee, existență), o angajare a conștiinței. Totdeodată credința e o siguranță, un sentiment de repaus, de stabilitate sau armonie internă, de destindere fericită ce urmează învingerii greutăților, un optimism legat de fiecare gest. Anatole France spunea în *Jardin d'Epicure* că fiecare din noi, cît timp trăiește, e asemenea cu zeii. Asupra acestui punct acordul e aproape universal [1].

Prin asentiment sau aderare se angajează eul, întreaga persoană, și de aceea s-a spus că noi credem „cu tot ceea ce suntem, cu corpul nostru, ca și cu sensibilitatea și inteligența noastră" [2], pe scurt, credința e totdeauna o evaluare, o judecată de apreciere, cum a relevat epocal teologul protestant Albrecht Ritschl. Dar și orice evaluare, orice afirmare de valoare sau negare de nonva-

[1] *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 2, ediția II-a, 1930 (articolul Belief de A. Mair). *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, vol. II (art. Croyance), 1926.

[2] Jules Payot, *De la Croyance*, 1896, p. III.

loare e un act de credință. Credinței nu se opune necredința care e de asemenea o atitudine, o credință negativă, ci îndoiala sau suspendarea atitudinii. Bogăția structurală a credinței va arunca lumină și asupra controverselor mai vechi, dar nu mai puțin persistente din preajma acestui fapt fundamental al vieții. Nota esențială a asentimentului, a evaluării, dă la iveală în componența credinței, în primul rînd, factorii ateoretici și produce iluzia că aceștia sunt nu numai necesari dar și suficienți pentru alcătuirea credinței : emoția și voința, pasivitatea ca și activitatea. De multă vreme se știe că noi credem cu inima, nu cu mintea, deci, se recunoaște că în fenomenul credinței prevalează dispozițiile emoționale. Fervoarea sentimentală, entuziasmul, iubirea, alimentează credința, iar puterea de a fi zguduiți e socotită ca semnul unor favoruri dumnezeiești. Ceea ce ne face să simțim atît de puternic nu se poate să nu beneficieze de o realitate superioară. De aceea tinerețea, cu un nivel vital mai ridicat, e epoca de înflorire a credințelor, a angajărilor pentru un ideal, în vreme ce bătrînețea favorizează spiritul de discriminare.

Emoțiile sunt solidare cu activitatea omului, cu năzuințele, impulsiile, instinctele noastre, pe scurt, cu factorul volițional. De asemenea are vechime și teoria că a crede e o activitate și încă o activitate liberă : de la misticul medieval din sec. al 12-lea Hugo de Sfîntul Victor pînă la Descartes și apoi mai departe pînă la Ch. Renouvier, J. Payot și W. James, în vremea noastră, se așează pe primul plan „voința de a crede" și chiar libertatea de a crede. Totuși nu vorbesc anumite fapte împotriva tezei voluntariste în explicarea psiholo-

gică a credinţei ? Nu se prezintă credinţa ca o constrîngere internă şi deci nu e neatîrnată de bunul nostru plac ? Ceea ce ni se impune nu e şi nu poate fi produsul voinţei noastre libere. Se recunoaşte în genere că nimeni nu poate porunci din afară o credinţă ; dar nu mai puţin ; nici nu putem crea o credinţă din interior printr-un *fiat* arbitrar al voinţei. Credinţa nu e un act de voinţă liberă. Payot, cu toate acestea, e convins că însuşi „caracterul oarecum fatal al credinţei mele actuale e pentru mine proba vie a libertăţii mele şi atotputerniciei mele asupra mea" *(Op. cit.,* 217). Voinţa liberă intervine la început în alegerea uneia sau alteia din alternative, însă odată luată hotărîrea şi odată lăsat, în voia sentimentelor şi faptelor provocate liber de mine, eu pierd libertatea, iar supremaţia e cîştigată de puterile dezlănţuite de mine, puteri, care de acum mă vor tîrî irezistibil. E povestea ucenicului de vrăjitor. Pe scurt, credinţa e voluntară, dar nu e capricioasă. Voinţa nu poate nesocoti tendinţele fundamentale şi trebuinţele esenţiale care alcătuiesc un cadru necesar pentru deciziile noastre. Libertatea nu e înlăturarea oricărei necesităţi, ci e necesitatea internă, necesitatea care exprimă sintetic personalitatea întreagă. Credinţa e liberă fiindcă oglindeşte personalitatea celui ce crede, neatîrnat de împrejurări externe şi servituţi interne ; însă ea este şi necesară, fiindcă nu poate fi altfel decît este persoana.

Între elementele ce intră în orice personalitate sunt şi credinţele sociale care de asemenea îngrădesc bunul plac individual. Aşadar, credinţa are în componenţa sa un factor social, întrucît ea însăşi e o mare putere socială. Nu există societate

fără un stoc de credinţe comune, de tradiţii, obiceiuri, superstiţii, prejudecăţi. Individul asimilează acestea nereflectat prin acţiunea constantă de sugestie, a mediului familial, bisericesc, social. S-a spus cu dreptate că societatea e o păstrătoare de credinţe, o „depozitară" de prejudecăţi ; ea poate ajuta pe fiecare să se regăsească pe sine şi să dea vieţii sale un sens. Se poate întîmpla ca sub presiunea sugestivă a colectivităţii, individul să fie convins că a gîndit şi chiar a văzut ceea ce, lăsat în voia experienţei sale, n-ar gîndi sau vedea. Astfel la melanezieni, nu numai iniţiatul, care e tînăr, dar şi cei maturi cred că un membru al tribului, bine cunoscut lor, a devenit Spiritul-casoar (Duk-Duk) numai fiindcă s-a deghizat cu masca şi îmbrăcămintea de frunze, susţinută de bretele, cerute de ritual [1]. Ei repetă stereotip : „facem aşa fiindcă şi părinţii noştri făceau la fel".

Dar acţiunea are în credinţă nu numai funcţia de comportament esenţial, dar este şi reazemul credinţei, termometrul acesteia. Fără traducerea în faptă credinţa rămîne vagă, inconsistentă. Fapta e piatra de încercare a adîncimii, seriozităţii şi sincerităţii în credinţă, este o verificare de sine şi semnul că am angajat onoarea noastră. De aceea toate religiile, mai ales la începutul lor, au numărat mai mulţi sectatori activi decît contemplativi, mistici, de aceea, în sfîrşit, fenomenul universal în istoria religiilor că o mînă de credincioşi, de la origine, ajung să cîştige adepţi care se numără cu sute de milioane şi să asigure o confesiune care a dăinuit milenii. Payot scria : croire, c'est se retenir d'agir (138), însă adăuga : a crede este a fi

[1] J. M. Davy, *Comment se maintient et se renforce la croyance*, „Revue philosophique", 1913, I, p. 579 şi urm.

gata de a lucra și în cele din urmă înseamnă a lucra. Credința posedă virtutea activistă de a fi „impulsivă" sau „expansivă", cum se constată nu numai la copil, nebun, ignorant, dar și la omul cult sub formă de „precipitație" sau „prevenire", împotriva cărora ne trăgea luarea aminte Descartes în celebrele sale „regule de metodă".

Dar oare credința are numai aceste componente ateoretice? Întrebarea ne apropie de o mare controversă. Cel ce subliniază în faptul credinței exclusiv aceste componente înclină spre soluția irațională atît de plăcută unora din contemporani și care a devenit un fel de sport, cum observă R. Otto *(Das Heilige,* 78), altminteri partizan al iraționalismului religios. Credința — repetă iraționaliștii — nu e o chestie de inteligență, de teorie, ci de viață, nu e expresia rațiunii, ci a inimii și voinței. Putem crede orice, nemotivat, nedemonstrabil, dacă credința e o cerință intimă, dacă ea țîșnește din adîncul inconștient al eului. Credința e oarbă, cînd e pură, întrucît ea n-are nevoie de altă justificare decît propria ei putere. S-a numit *fideism* această întorsătură de spirit, combătută de catolicism, de a funda viața pe o credință ce se dispensează de luminile inteligenței și chiar le bravează. Se repetă dictonul latin „credo quia absurdum est" și e atribuit mai adesea lui Tertulian, uneori lui Augustin. Această formulă nu se găsește la nici unul; însă Tertulian întrebuințează pe aceea înrudită de „credo quia impossibile sau quia ineptum est".

Nu e nevoie de observat că fideismul ca iraționalism tinde a reduce credința la intuiția mistică, deci amestecă polul depărtării cu acela al apropierii. Dacă actul de credință este organul tipului religios orientat transcendent sau croit pe

modelul distanțării, urmează că el trebuie să aibă în componența sa și alți factori decît cei ateoretici favorabili apropierii mistice. De altminteri, fideismul suferă o limitare în propria sa competență : noi nu putem crede orice, după voie, întrucît credința e determinată de dispozițiile afective, de tendințele vitale și, în ascuns, de motive intelectuale nemărturisite. Credința pură maschează dorința de a afirma conținuturi intelectuale care se feresc de spiritul critic, deci, conținuturi nedemne, prejudecăți, superstiții, erori, care — recunoaștem — pot fi utile la un moment dat unei înfăptuiri rodnice, care deci răspund intereselor trecătoare. Fideismul este refugiul credințelor în dezagregare.

Dar credința *pură* suferă o altă limitare, mult mai importantă, care dă la iveală un nou factor : factorul teoretic, cunoștința. Nu există credință pur emotivă sau voițională. Sentimentul, spune H. Delacroix, nu e creator de cunoștință, nu e o inteligență specifică sau un surogat de rațiune. „Adesea, cînd se laudă virtutea sa, se vorbește în realitate de gîndirea intuitivă, de inteligența sintetică, și aceasta e cu totul altceva. Nu e nimic în inimă care să nu treacă prin spirit" [1]. O credință oarbă este un enunț arbitrar, întrucît pretinsa credință gratuită închide în sine elemente intelectuale fie ignorate, fie nemărturisite de cel ce crede.

Greutăți se ivesc odată cu întrebarea : care e în credință raportul de dozare dintre factorii ateoretici și factorul teoretic ? Cum e de așteptat, se poate pune accentul pe factorul teoretic sau intelectual, arătînd că orice credință e totdeauna credința *a ceva* sau *în ceva*, deci, a unui conținut

[1] H. Delacroix *La cryance* în *Traité de psychologie*, vol. II, 1924, p. 209.

(obiect) reprezentat sau gîndit; sau dimpotrivă se pune accentul pe factorii ateoretici, arătînd că noi credem numai anumite lucruri, acelea care corespund sentimentelor sau năzuințelor umane și individuale, și drept urmare unele idei nu vor fi poate niciodată îmbrățișate sau crezute de unii, fiindcă ele se lovesc de o rezistență de neînvins în zona obscură a afectivității. La locul potrivit se va indica rezolvarea greutăților cea mai aproape de fapte. Ea poate fi bănuită de pe acum, dacă nu uităm că sublinierea ateoreticului apropie primejdios credința de misticism.

Consemnăm deocamdată deosebirile fundamentale dintre confesiunile creștine în ce privește necesitatea factorului intelectual în economia credinței. Catolicismul nu încetează de a îndemna să se reziste exagerării, care neagă valoarea intelectuală a credinței, sub pretextul că aceasta tinde a satisface numai inima nu și gîndirea. Ortodoxismul n-a îmbrățișat subiectivismul și iraționalismul modernismului, ci, fidel tradiției marilor Părinți orientali, a propovăduit o congruență cît mai desăvîrșită între credință și rațiune, posibilitatea de a transforma credința în știință (Gnosis), chiar dacă se concede în cele din urmă că rămîne un rest de credință opac înțelegerii, un mister refractar sforțărilor raționale. „...La început, omul crede, dar înțelegerea vine ulterior și depinde de credință — *credo ut intelligam* — iată începutul educației omului, bazat pe legile naturii...“ (Protoiereul P. Svetlov, *Învățătura creștină*, I, 36). Protestantismul pune toată greutatea pe credința pură, respinge batjocoritor Rațiunea scolasticilor, dar nu orice fel de speculație filosofică. Cu deosebire de la I. Kant, protestantismul are tendința de a opune știința și credința, aceasta din urmă avînd

izvorul în „raţiunea practică", în voinţa liberă. În prefaţa celei de a 2-a ediţii a *Criticii raţiunii pure*, Kant şi-a dezvăluit gîndul său : „A trebuit deci să suprim *ştiinţa* pentru a face loc credinţei". Cu acestea ajungem la cea mai chinuitoare şi obsedantă problemă a culturii europene : relaţia dintre credinţă şi ştiinţă. Pentru a avea la îndemînă toate datele problemei, după ce am cunoscut nota fundamentală şi complexitatea sau componentele acestei note, urmează a înşira speciile sau accepţiile credinţei. Cu această ocazie nu încetăm de a ne preocupa de chestia dozării componentelor, chestie încă nerezolvată.

Analiza dezvăluie două mari accepţii, după congruenţa dintre factorul teoretic şi cel ateoretic : 1) credinţa e asentimentul la experienţă şi cunoaştere, însă numai în cadrul acestora ; 2) credinţa e asentimentul la experienţă şi cunoaştere, însă dincolo sau mai mult decît acestea. Nodul gordian în problema credinţei este a doua accepţie : a afirma mai mult decît experienţa şi cunoaşterea, mai mult decît factorul teoretic, şi totuşi a fi convins că acel plus este tot o cunoaştere, întrucît se referă la obiecte, la realitate. Se impune de aceea examinarea fiecăreia din cele două specii.

Credinţa, în accepţia cea mai generală, este asentimentul la tot ce e trăit, operat sau cunoscut, pe scurt e atitudinea de aderare la întreaga *experienţă*. Credinţa e coextensivă vieţii. A trăi înseamnă a accepta, a afirma, a-şi da adeziunea. În acest sens, Delacroix scrie : croire est une disposition naturelle, l'élan même de la vie *(Traité de psychologie,* II, 194). Credinţa sau credulitatea e primordială, scepticismul e cîştigat. Orice fiinţă, datorită naturii sale active, mînate de interese,

vine înaintea lucrurilor, a înconjurimii, cu tot impulsul vitalității sale și cu naiva încredere în sine, însă în urma deziluziilor, a rezistențelor de tot felul, ca începe a deosebi ceea ce e numai dorit și așteptat, de ceva ce e real. E rodul unei experiențe îndelungi dictonul : „Dorința e mama gîndului".

De reținut, în această accepție generală, e că actul de credință întovărășește ca o umbră orice fel de cunoștință : percepție sau raționament, reprezentare sau chiar ficțiune. Orice e cunoscut este concomitent și crezut ; nu există cunoștință fără o adeziune adecvată. O veche teorie logică vede în credință sau în asentiment nu numai un factor necesar al judecății ci factorul constitutiv. A judeca este a afirma sau nega, iar a afirma sau nega este a crede. Credința și judecata sînt termeni sinonimi.

Această accepție — congruența credinței și a cunoștinței în genere — suferă unele îngrădiri ce pregătesc a doua accepție, anume, se susține că prezența credinței nu e necesară în cazul percepției care se impune singură, prin echivalența sa nemijlocită, sau al raționamentului, al inferenței, care posedă putere de cogență logică, neatîrnată de adeziunea noastră. Nu e nevoie să cred că suma unghiurilor unui triunghi e egală cu două unghiuri drepte, e destul să știu aceasta. Cel mult se poate spune cu Hamilton că sînt crezute numai *axiomele*, principiile, adevărurile derivate potrivit legilor logice cu putere stringentă dincolo de credință. De asemenea nu e nevoie de un act de credință pentru a avea percepția unei culori sau a unui sunet la un moment dat. Astfel începe a se defini opoziția dintre știință și credință. E un prin-

cipiu scolastic că ceea ce e ştiut nu mai este crezut şi, invers, ceea ce e crezut nu mai este ştiut decît, cel mult, în ce priveşte motivele de credibilitate, ca un „preambul al credinţei".

Această îndepărtare a credinţei (în genere) din sfera unora din cunoştinţe nu e întărită de fapte. Tot ce cunoaştem, ca şi tot ce trăim, se leagă de un act de credinţă, chiar dacă aceasta nu se explicită, cum s-a constatat la percepţie şi raţionament. Credinţa există subiacentă, dar nu se valorifică totdeauna. Nimeni nu tăgăduieşte că simpla constatare a ceea ce există, sau necesara derivare a unei judecăţi din alta, este impusă de obiect şi natura acestuia. Nu putem cunoaşte altfel de cum este dat obiectul; credinţa noastră nu poate aci nimic, nu modifică de loc cuprinsul cunoştinţei. Aceasta nu înseamnă totuşi că nu e prezentă totdeauna credinţa. Căci o cunoştinţă ne poate lăsa reci, ea poate să nu solicite sau, solicitînd, să nu obţină aderenţa noastră, şi atunci ea este ca şi cum n-ar exista. „Un adevăr, oricare ar fi el, privit independent de fervoarea celui care l-a dat la iveală, este ceva neutru, inert, sub raport moral. Aceasta e cu atît mai întemeiat cu cît acest adevăr prezintă un caracter mai pozitiv, cu cît adică el se oferă nouă ca mai radical neatîrnat de valorile ce incumbă spiritului de a recunoaşte şi a afirma" [1].

Nu e oare cazul atîtor adevăruri, atîtor enunţuri obiective, care nu găsesc ecou şi lumea trece pe lîngă ele fără a le privi; şi dimpotrivă nu e cazul atîtor erori, atîtor enunţuri a căror falsitate ar trebui să sară în ochi, şi care totuşi sînt îm-

[1] Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, ed. 2-a, 1940, p. 181.

brățișate cu entuziasm ? Astăzi, bunăoară, „știința" e boicotată sub pretextul că e antivitală, dar în realitate pretinsa dușmănie a științei contra vieții este doar lipsa de aderență a unora sau altora la știință. Pentru cel ce *nu vrea* să facă știința, oricît de prețioasă ar fi aceasta, ea rămîne literă moartă, iar barbaria ia locul civilizației. Pe scurt, cea mai obiectivă constatare și cel mai stringent raționament nu pot nimic fără un act de adeziune, fără credință. Căutarea adevărului are ca impuls iubirea adevărului, deci presupune un coeficient emotiv, un entuziasm pentru obiectivitate. Nimeni nu slujește adevărului dacă nu se simte atras de el, dacă adevărul nu se lipește de inima lui. Însă, în cazul de față, emoția și îndemnul pentru adevăr sunt numai drumul la acesta, sunt resortul căutării lui ; ele nu intervin de loc în constituirea lui, ceea ce ar fi o deformare, o falsificare, deci o eroare. S-a spus răutăcios că adesea iubirea pentru adevăr este numai fațada care ascunde străduința de a proba ca adevărat ceea ce noi iubim sau preferăm.

A doua accepție are drept scop să dezvolte situația din urmă : noi credem mai mult decît cunoaștem, dincolo de experiență și gîndire, așadar, credința, ca emoție și voință, nu se mulțumește să se adaoge cunoștinței fără a o modifica, nu se mulțumește să fie o acceptare a ceea ce trăiește prin evidența cognitivă a experienței și gîndirii, ci devine oarecum factor integrant al cunoștinței. Acesta e înțelesul controversat al credinței. Credința nu e numai o adeziune la motive curat intelectuale, care sunt intrinsec valabile, deci sînt adevărate neatîrnat de asentimentul nostru, ci e o adeziune peste aceste motive, și, drept urmare, e un asentiment la ceva care nu e nici dat nemij-

locit sau perceput, nici dat mijlocit prin discursivitatea raționamentului. Credința este un factor constitutiv al chiar adevărului, nu o simplă ratificare a lui, și de aceea se îndreaptă spre un obiect care e „dincolo de experiență și raționament" și totuși el e socotit ca existent [1]. Caracterul ciudat al acestei credințe e că ea există nu numai prin factorii teoretici sau intelectuali, ci, mai ales, prin factorii ateoretici, și totuși ea se referă la obiecte, la realități, ca și cum ar fi numai cunoștință. Cu ce drept emoția și năzuința activă hotărăsc ce este real sau obiectiv, dincolo de orice experiență și gîndire? Cum se justifică această *extrapolare* sau depășire a teoreticului prin factori ateoretici, deși aceștia pretind a întări teoreticul, cunoștința, știința?

I. Kant face următoarea deosebire între opinie sau opinare (Meinen), credință (Glauben) și știință (Wissen): *opinia* este o încredințare (Fürwahrhalten) dintr-un fundament cognitiv care nu este suficient nici subiectiv nici obiectiv și de aceea opinia e o judecată *provizorie (sub conditione suspensiva ad interim); credința* este o încredințare dintr-un fundament care e insuficient obiectiv, însă subiectiv e suficient și de aceea se referă la obiecte despre care nu știm nimic, însă sîntem siguri că nu e contradictoriu a gîndi asemenea obiecte; *știința* e o încredințare dintr-un fundament care e suficient obiectiv și subiectiv, avînd o certitudine empirică sau rațională, după cele două izvoare de cunoștință: experiența și rațiunea, intuitivitatea și discursivitatea (Kant, *Logik*,

[1] G. Th. Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, ed. 2-a, 1910, p. 1 și Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, 1934, p. 34.

Einleitung, IX). Observăm în definițiile lui Kant poziția mijlocie a credinței între opinie și știință, însă totodată înrudirea ei cu opinia, întrucît ambele au o insuficiență față de știință care exclude orice insuficiență. Noi vom sublinia această înrudire care exprimă momentele extreme ale credinței în a doua accepție.

Sînt cu putință și alte determinări ale credinței ca de exemplu : credința are rațiuni suficiente, însă nu și necesitate. Toate aceste definiții concordă într-un punct : motivele intelectuale nu condiționează singure credința, deci nu sînt suficiente obiectiv, sau sînt suficiente, dar nu și necesitante, ci se adaogă motive afective (inima) sau voliționale, tendințe sau chiar libera alegere între două sau mai multe alternative, despre care nu știm dinainte nimic sigur în ce privește tăria și șansele de succes. De multă vreme se știe că actul de credință este un salt practic, că implică un pariu sau un risc. W. James definește credința religioasă în acest spirit : „Credința religioasă (la foi) e credința într-un lucru față de care îndoiala teoretică rămîne încă posibilă ; și cum criteriul credinței rezidă într-o dispoziție spre faptă, se poate spune că credința religioasă constă în a fi gata să lucrăm pentru o cauză al cărei succes nu e stabilit dinainte. În adevăr, este aceeași calitate morală pe care o numim curaj în ordinea practică ; iar oamenii de natură viguroasă înclină adesea a primi o parte de incertitudine în credința lor filosofică, întocmai cum riscul dăruiește o anumită savoare activității, pe care ei o desfășoară în treburile lor pămîntești" [1].

[1] W. James, *La volonté de croire*, 1916, p. 110.

Prin adaosul ateoretic, prin amestecul „voinței de a crede", a curajului, a acceptării riscului, adevărată, deci, de a se raporta la obiecte, întocmai ca orice altă cunoștință. O credință e legitimă nu se renunță de fel la pretenția credinței de a fi numai sub titlul de adevăr, de referință la existent, enunț care trădează prezența neapărată a teoreticului oriunde se afirmă o realitate, un obiect ce trăiește prin sine, chiar dacă această afirmație depășește motivele curat teoretice sau „raționale". Reținem pentru o discuție pe îndelete modalitatea obișnuită de a defini credința : credința e adeziunea dincolo de experiență, de cunoștință, de raționament, deci de știință. Această modalitate nu e numai cea mai problematică, dar e și aceea care pentru mulți monopolizează termenul de credință. Prima accepție, cînd nu e trecută cu vederea, e considerată ca un fenomen mai puțin obscur sau problematic.

De aceea îndreptăm toată atenția spre credința ca posibilitate de adeziune „dincolo de experiență și cunoștință", dincolo de tot ce poate fi *dat*.

3. CREDINȚA—OPINIE ȘI CREDINȚA—CERTITUDINE ABSOLUTA

Credința, în a doua accepție, ne așază în fața unui paradox : ea e maximum de incertitudine, cum e și maximul de certitudine, deci, se dezvăluie în două poziții extreme. De o parte, credința e incertitudine sau o certitudine minimală, o *infraștiință*, o știință provizorie, cum constata I. Kant ; de altă parte, credința e o certitudine de nezdruncinat, chiar superioară științei, o *ultraștiință*, o cunoștință suprarațională, dacă nu chiar irațională. După cea dintîi,

credința este o cunoștință insuficientă; după cea de a doua, dimpotrivă, știința apare ca o credință insuficientă.

În cea dintîi modalitate, credința este tot una cu opinie (doxa), părere, prezumție, bănuială, avînd grade sau trepte de probabilitate, fără a ajunge la probabilitatea zero a îndoielii sau la probabilitatea unu a certitudinii. Așa de exemplu în expresiile atît de obișnuite în viața de toate zilele ale cunoștinței prestiințifice: „eu cred că mîine va ploua" sau „eu cred că X nu e sincer", se scoate în relief odată cu insuficiența cunoștinței sau științei și depășirea acesteia printr-un act de adeziune la risc sau la incertitudine. Adeziunea nu modifică incertitudinea, ci numai o acceptă din lipsa a ceva mai bun. Acesta e înțelesul obișnuit al credinței în cugetarea greacă. Credința (pistis) este o opinie (doxa), o aproximație de cunoștință, o treaptă mai de jos a acesteia, întrucît ea rămîne în sfera „aparențelor" sensibile, a „schimbării".

Opinia nu e totdeauna credința fermă, credința-certitudine, însă văzută de alții care n-o împărtășesc, ci rămîne credința insuficientă chiar pentru cel ce o are. Credința-opinie implică rezervă, reticență, la cel ce o formulează, însă — faptul trebuie subliniat — ea poartă în sine speranța că nu numai cel ce o are, dar „toată lumea" crede la fel. De aceea în loc de „eu cred" se spune adesea „se crede". Ceea ce se oferă ca o „pioasă dorință", ca o „umilă credință", ba chiar ca un apetit individual, nutrește în ascuns o revendicare ideală și impersonală. Nu putem primi afirmația lui G. Marcel că opinia și angajamentul se exclud, că deci omul care posedă numai opinii e omul care nu vrea să se angajeze. Opinia, fiind o credință — ceea ce Marcel nu acordă din voința de a așeza credința pe o poziție excep-

ţională [1] — ea implică o angajare, însă şi o linie de retragere, o corectare a vederilor. Credinţa-certitudine e angajare, neatîrnată de rezultate, o rupere a punţilor de retragere, o ardere a corăbiilor.

Dacă opinia-credinţă e oarecum preştiinţifică o treaptă pregătitoare a ştiinţei, o aşteptare a ceva mai bun, credinţa-certitudine absolută se distinge prin fermitatea ei, înlătură rezervele şi chiar pretinde a depăşi orice ştiinţă. Cel stăpînit de această credinţă ne spune „eu cred că...", „poate că...", „e probabil că..." ci se pronunţă fără înconjur categoric : „sunt sigur", „sunt ferm convins", „e neîndoielnic", „am credinţa de nezdruncinat", etc. Aceasta e credinţa omului religios sau moral, a celui ce se mişcă spre „absolut" sau chiar a ancorat în el. De caracterul absolut al acestei credinţe se leagă un al doilea caracter, inerent credinţei : caracterul practic, fecunditatea pentru viaţă a credinţei. În sfîrşit, caracterul practic explică prezenţa unui al treilea caracter al credinţei-certitudine : stabilitatea ei mai mare decît aceea a ştiinţei. Această credinţă se are în vedere ori de cîte ori se repetă că viaţa nu are savoare fără o credinţă fermă, că ea nu e cu putinţă fără rezemarea pe Absolut, pe o mare certitudine. Colectivitatea are nevoie de un fundament trainic al existenţei şi de aceea menţine credinţa religioasă neschimbată, o apără contra îndoielii, permiţînd variaţie liberă numai ştiinţei [2].

Din acestea nu e permis a deriva că actul de credinţă rămîne pentru totdeauna la adăpost de îndoială, ci numai că de la început el se situiază „dincolo de îndoială", fiindcă se reazemă pe factori ateoretici. Însă, cu timpul, îndoiala teoretică des-

[1] G. Marcel, *Op. cit.*, p. 170.

[2] C. R. Martinetti, *Ragione e Fede*, 1942, p. 65.

tramă *indirect* și credința în conținutul ei teoretic. Această destrămare nu e primejdia cea mai mare pentru credința moral-religioasă. Primejdia pentru credință stă în orientarea voinței și inimii spre alte interese, spre alte mobile. Credințele cad prin *dezafectare* și nepăsare.

S-a încheiat astfel gruparea principalelor forme de credință ; a doua accepție s-a înfățișat la rîndul ei în două alcătuiri radicale : opinie și certitudine absolută. Greul însă de abia începe : legitimarea credinței ca depășire a experienței și gîndirii, a datului, în ambele forme. Ne întoarcem la chestia a cărei soluție a fost amînată.

S-a constatat că în prima mare accepție orice cunoștință e susținută de un act de credință, deci, orice cunoștință este și o credință. Este oare orice credință și o cunoștință ? A doua accepție pledează pentru un răspuns negativ : credința aceasta e o extrapolare, o depășire a experienței și cunoștinței (rațiunii, științei). Așa definită, această credință, în loc să ajute înțelegerea ei, ridică greutăți de neînvins. Noi am primit o definiție foarte răspîndită numai cu titlul de inventar. Se va vedea că, menținînd-o, am obținut rezultate cu totul opuse celor scontate. Persistă nedumerirea fundamentală, care angajează deopotrivă cunoștința și viața : există oare ceva dincolo de experiență și de cunoștință (știință) ? Dacă admit așa ceva, răsună o întrebare mult mai gravă : cu ce drept depășesc experiența și raționamentul, iar ceea ce adaug eu, de unde îl iau, dacă nu țin seama nici de experiență, nici de raționament (știință) ?

Răspunsul nostru, aci, e același ca și în alte probleme : dacă stăruie convingerea că există enunțuri ce depășesc experiența și știința e numai pen-

tru cuvîntul că acestea sunt luate în semnificații improprii, oricît de consacrate ar fi ele. Trecem astfel la examenul critic al definiției a doua (cu două modalități) și formulăm astfel punctul nostru de vedere. Acesta pare mai complicat numai celui ce nu s-a desprins de influența definiției vulgare; altminteri, el introduce o salutară simplificare, cerută în primul rînd de fapte și în al doilea rînd de o corectă înțelegere a acestora.

Este învederat că experiența, pe care credința pretinde a o depăși, are sensul limitat în mod arbitrar, însă din nefericire consacrat de tradiție: experiență e ceea ce e dat nemijlocit organelor senzoriale, anume, sunt senzațiile lipsite de ordine. Experiența e un domeniu mult mai vast; deci are o semnificație pe care nimic n-o poate îngrădi, întrucît stă în natura experienței de a fi atotprimitoare. „Experiența întreagă, deplină, nemutilată, n-a fost încă pusă la temelia filosofării", constată W. Dilthey [1]. Mai de curînd, acest adevăr a fost repetat așa: „Nimic nu există fără a fi obiect de experiență și experimentatul este fenomenul" [2].

Deplîngem dar că mai sunt gînditori, chiar la noi, care confundă experiența în genere cu experiența simțurilor, cu „experiența externă". Ar trebui să fie definitiv cîștigat că experiența cuprinde și ceea ce e dat nemijlocit „interior" sau în viața spiritului. Mai mult. În ordinea conștiinței, a „interiorului", experiența îmbrățișează nu numai datele obiective, dar și ceea ce e dat nemijlocit numai unuia singur: „trăirile" personale, „preferințele", „evaluă-

[1] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1833, p. 154.

[2] Magnus Selling, *Erfahrung und Denken*, „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie", 1941 (Bd. 8), p. 53.

rile", luările de atitudine emotiv-voluntare, asentimentul, adeziunea. Pe scurt, experiența nemijlocită înglobează și experiența obiectivă, controlabilă de oricine, fie externă, fie internă, dar și experiența personală, trăirile sau atitudinile adăugate obiectelor de fiecare eu.

Experiența își întinde apoi împărăția sa dincolo de nemijlocit la tot ce e mijlocit sau „numai reprezentat", la ceea ce reproduce ca imagine nemijlocitul, în sfîrșit — ceea ce se concede mai greu, deși e o concluzie de neocolit — ea revendică și celălalt mijlocit, tot de natură reprezentativă, un mijlocit mai îndepărtat : *imaginarul, fictivul.* Oricît ar fi de cutezătoare, de „constructivă", imaginația nu depășește datul nemijlocit, nu „creează" ceva cu totul nou. Fantezia nu aduce nici un element cu desăvîrșire inedit. Ceea ce ne constrînge să numărăm și fictivul, fantasticul, în rîndul experienței sau datelor, e în primul rînd imposibilitatea de a concepe spiritul ca „productiv" sau „creator". Imaginația e un mod de a experimenta, de a intra în contact cu *anumite obiecte.* Chiar dacă n-am recunoaște în toate privințele adevărul cuvintelor lui *Jacques Rivière,* exactitatea lor principală e greu de tăgăduit. „Imaginația e simțul supranaturalului, ea ne pune în contact cu el. Nu spun că-l inventă : ea îl cunoaște" [1] Mai departe întregește așa : „Prin imaginație, în adevăr, pătrund în adîncimea lucrurilor" *(Id.,* 50).

În cele din urmă, ni se impune concluzia că și gîndirea, rațiunea, nu este o depășire a experienței, dacă aceasta e luată în sensul cel mai general, unicul legitim. O experiență, frustată de accepția universală, nu mai e o experiență. Nimic nu poate

[1] J. Rivière, *De la foi,* 1927, p. 49

scăpa experienței, deci nici gîndirea, rațiunea. Gîndirea a fost înălțată peste experiență pentru același motiv, pe care l-am întîlnit la imaginație : gîndirea ar fi activă sau spontană. Imaginația e mai puternic spontană, mai „creatoare", decît gîndirea, și totuși rădăcinile ei în experiență nu pot fi tăgăduite. De ce n-am rezema pe experiență și „activitatea" gîndirii ? Să fie oare pentru că experiența e lipsită de legi, de ordine, și deci fiindcă ordinea e „creația" gîndirii ? Tocmai această convingere că experiența e un agregat haotic e marea prejudecată filosofică. Dimpotrivă, accepția noastră a experienței se dovedește mai capabilă să salveze, o dată cu știința, și credința, în timp ce vechiul înțeles al experienței pune în primejdie obiectul credinței socotindu-l ca „produsul" spontaneității spirituale, deci o curată invenție, care nu poate exista în afară de noi, ci rămîne un „conținut de conștiință". E o prejudecată că experiența pledează numai pentru empirism, pozitivism sau materialism. Dacă ar fi așa, atunci tot ce e așezat dincolo de experiență, sub pretextul de a i se asigura o demnitate superioară, s-ar afla într-o tristă situație sub raportul cunoștinței. Religia se află în dilema : sau e obiect de experiență sau e o invenție verbală.

Existența experienței în religie nu mai cere azi o lungă apologie. Cu deosebire prin opera lui W. James, *Varietățile experienței religioase*, cuvîntul și-a asigurat un succes pe care unii îl socotesc un scandal din punctul de vedere rațional, întrucît experiența, în afară de știință, unde este totul, nu e nimic [1]. Se vorbește de experiență religioasă, din spirit modernist, numai fiindcă științele pozitive

[1] A. Leclère, *La Vanité de l'expérience religieuse*, „Archives de Psychologie", vol. 9, p. 303.

au ştiut să facă din experienţă un organ de cunoaştere în faţa căruia se înclină toţi cu respect. Religia, după zadarnice dar străvechi străduinţe, de a ajunge la obiectul religios numai prin raţiune, ţine să reverse asupra obiectelor ei ceva din prestigiul şi strălucirea experienţei.

Succesul expresiei de „experienţă religioasă" ar fi scandalos, dacă experienţa religioasă ar fi identificată cu trăirea mistică a divinităţilor concrete. Ceea ce e întemeiat în experienţa mistică a fost arătat şi nu e prea mult : e ancorarea în unitatea Existenţei fără nici o determinare. Experienţa mistică nu ratifică trăirea nemijlocită a Divinităţii creştine, îndeosebi a lui Iisus. Dumnezeul creştin nu e descoperit prin misticism ci numai prin credinţă. Misticismul consecvent e păgînism, e cufundare în Natură.

Cum observă A. Leclère în pătrunzătorul studiu *Vanitatea experienţei religioase*, altă dată nu se simţea atîta trebuinţă de a fi aşa de mistic, aşa de prevăzut cu experienţe minunate, pentru a fi credincios şi a fi sigur că eşti, cum pare indispensabil azi. Dacă în vremurile noastre trebuie să fii puternic mistic pentru a trece drept un credincios, e fiindcă credinţa suferă o teribilă criză. Febra mistică a credinciosului, ca orice febră, este sforţarea de a expulza din organism un principiu morbid care e scepticismul latent *(Id.*, p. 246).

Ne luăm sarcina de a arăta că experienţa religioasă nu e nici un echivalent al celei ştiinţifice, nici, sub forma mistică, nu e superioară acesteia, nici, în sfîrşit, ea nu e o înviere a vechiului empirism, pentru a-l converti în religiozitate, ceea ce ar însemna o „întreprindere condamnată dinainte". Drept urmare, vom avea să examinăm în lumina

celor constatate raporturile cu experiența ale celor două forme de credință ca extrapolare sau transcendere a experienței.

Credința-opinie, părere, prezumție, unește experiența obiectivă cu experiența personală. Oricine concede că opinia se referă la date mijlocite, la derivări, din date nemijlocite restrînse, sărace. Din puținul ce știu direct asupra vremii în momentul de față, scot bănuiala că mîine va ploua. De aci incertitudinea opiniei, caracterul ei problematic, cum și gradele sau coeficienții de probabilitate. Pînă aci ne aflăm în domeniul unei experiențe care e obiectivă pe cît se poate, deci care se mișcă pe planul pur cognitiv.

Dar opinia nu e simpla constatare a acestei insuficiențe de experiență obiectivă, ci ea include necesar asentimentul, adeziunea, celui ce crede, deci cere și o angajare subiectivă, e susținută de o atitudine emotiv-volițională. Adeziunea interioară nu e însă depășirea oricărei experiențe, ci depășirea *unei* experiențe, a celei obiective, prin apelul la o altă experiență, la cea personală, prin adaosul „trăirii" proprii. Oare adesea, pentru mulți, nu e „trăirea" sau „vibrarea" dovada „realității", a experienței ; nu e pentru „existențialismul" contemporan adîncimea atitudinii personale, marca „existenței" în genere ?

Aportul experienței personale, „neobiectivabile", a adeziunii, nu este gratuit, nu e o irupere arbitrară, ci rămîne legat de experiența obiectivă, de datele controlabile, care au rolul de îndreptar. Decizia personală este o întregire a faptelor impersonale, este o bănuială, primită ca atare, dar care e cu atît mai valabilă cu cît ea s-a întocmit după indicațiile experienței obiective.

Cum vom interpreta din punctul nostru de vedere credința moral-religioasă, credința fermă în absolut, certitudinea de nezdruncinat? Nu e, cel puțin, aceasta, datorită certitudinii absolute, o depășire a experienței? Firește, răspunsul e dependent de felul de a înțelege experiența, de întinderea acesteia, și mai ales de cum privim jocul diverselor elemente ale experienței. Nici aci nu vom admite că actul de credință fermă e o „creație" sau „invenție" subiectivă, că e o proiecție în lucruri a unei dorințe personale. Nici de data aceasta nu concedem că „dorința e mama gîndului" și că voința poate decreta adevărul credinței. O credință sau e adevărată prin puterile ei și atunci este eficace, sau nu e adevărată și atunci ea pierde virtuțile ei practice. James denunță în mod exemplar pretențiile credinței de a domina știința numai prin decretele voinței și pentru a satisface un vis interior. „A rezema credința religioasă pe voință constituie, din acest punct de vedere, o proastă întreprindere; din alt punct de vedere este, pe deasupra, o întreprindere meschină. Să privim mărețul edificiu al științelor fizice și felul cum a fost construit; miile de vieți morale dezinteresate care zac la temeliile lor; răbdarea, spiritul de sacrificiu și de supunere la legile neînduplecate ale naturii, ale căror pietre și var păstrează pecetea; această impersonalitate absolută care dezvăluie vasta sa maiestate; și atunci vor apărea toată prostia și toată vanitatea sărmanei ființe sentimentale, care pretinde a opune acestei puteri întregi slabul suflu al voinței sale, și de a statornici cursul lucrurilor după visul interior. Cum să ne mirăm că acei care au fost crescuți în școala aspră și bărbătească a științei resping un astfel de subiecti-

vism ? Întreg sistemul de adevăruri care cresc în școalele științei se revoltă contra unei astfel de toleranțe" *(La volonté de croire,* p. 26—27).

Nu mai puțin credința-certitudine absolută se dezvăluie analizei ca o împletire de date obiective, de experiență impersonală, și de date subiective, de experiență personală, așa cum se cristalizează în decizie, asentiment, speranța de mai bine, nevoia de reazem trainic. Experiența impersonală, data obiectivă a credinței, este referința la o realitate *invizibilă, spirituală,* căreia i se recunoaște rolul dominant, luptător și în cele din urmă biruitor, în mijlocul lumii. Existența spiritului, a invizibilului, este un obiect de experiență, după ce am înlăturat prejudecata „materialistă" întreținută de înțelesul limitat al experienței. Chiar afirmarea unui Spirit infinit, atotputernic, nu înseamnă o rupere cu experiența, ci o adîncire a ei, o întregire a ceea ce e dat nemijlocit prin ceea ce e dat mijlocit. Întregirea, desigur, introduce în credința ca experiență obiectivă incertitudinea, și de aceea vine în ajutor adeziunea emotivă și voluntară, a cărei tărie e proporționată obiectului de o valoare excepțională pentru viață. De asemenea, nu depășim experiența, în sensul larg, prin intervenția speranțelor și aspirațiilor noastre. Putem spune că nimeni n-a rezumat așa de profund esența credinței, cum a făcut-o Apostolul Pavel în versetele celebre din *Epistola către Evrei :* „Iar credința este adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute". (Cap. 11, 1.)

În puține cuvinte, credința nu e depășirea oricărei experiențe, ci a unei experiențe prin alta, completarea lor, folosirea mai multor planuri de experiență. Explicația invocării mai multor moda-

lităţi de experienţă se explică prin insuficienţele experienţei obiective : la opinie, insuficienţa rezidă în puţinele date nemijlocite de la care pornim ; la credinţa-certitudine absolută rezidă în obiectul ei, în Spiritualitatea ca principiu cosmic. Aşadar o experienţă, neîndestulătoare dintr-un punct sau altul, reclamă completarea ei printr-una nouă. Astfel experienţa de la baza credinţei e mai bogată decît aceea a simplei ştiinţe — în locul unei absenţe de experienţă, se constată o experienţă vastă, complexă, semn puternic al complexităţii fenomenului de credinţă. Dacă socotim că lucrurile stau altfel, e numai fiindcă ne folosim de experienţă în semnificaţia ei restrînsă, meschină, din ce în ce mai părăsită astăzi.

La aceleaşi rezultate ajungem dacă luăm în cercetare a doua parte a pretenţiei de a depăşi prin credinţă nu numai experienţa, dar şi raţionamentul, pe scurt, ştiinţa. Expunerea convingeerii noastre întîmpină de data aceasta greutăţi mai mari decît la experienţă. Dacă se concede, în cele din urmă, mai uşor că în actul credinţei noi trăim o experienţă originală, rezistenţa e mai mare contra încercării de a dovedi, cu toată complexitatea şi nuanţarea necesară, că nu există opoziţie între ştiinţă şi credinţă. Suntem astfel solicitaţi de problema raportului dintre credinţă şi ştiinţă.

Nu e încă locul unei examinări mai amănunţite şi în perspectivă istorică a acestei mari probleme în care, după *Wilhelm Bruhn*, converg toate luptele spirituale ale prezentului [1]. Acelaşi lucru

[1] W. Bruhn, *Glauben und Wissen* (Aus Natur-und Geisteswelt), 1921, p. 4.

notează Gustave le Bon : „La connaissance et la croyance, c'est toute notre civilisation et toute notre histoire". [1].

Ne limităm la o examinare și discuție principială. Două sînt modalitățile radicale, simpliste și deopotrivă de greșite, de a determina raportul știință-credință, dacă avem în vedere mai ales credința religioasă : știința și credința sunt *toto genere* diferite ; ele sunt identice în sensul că actul de credință e un fel deosebit de a cunoaște. Așadar, soluțiile sînt extreme mișcîndu-se între absolută diferență și asemănare esențială cu tendința de identificare. Ni se impune a cerceta fiecare din soluții, cea dintîi avînd o semnificație deosebită și postulînd o analiză mai susținută, tocmai fiindcă stabilește un antagonism între cei doi termeni, o depășire a științei prin credință.

Filosofia modernă este înclinată a exagera opoziția știință-credință, opoziție recunoscută și de teologie, însă de aceasta în forme mai temperate. Cum am rectificat sensul obișnuit, trivial, al experienței, și de data aceasta, se impune o corectare necesară. Întîi, spuneam înainte, noi nu putem primi antagonismul dintre experiență și gîndire (știința). Gîndirea nu depășește experiența datorită activității spontane, ci ea explicită, dă la iveală, bogăția ascunsă a experienței. Activitatea gîndirii nu e de invenție, ci de descoperire. Dacă gîndirea ar inventa, dacă ar crea, ea ar fi în posesia unui dar periculos pentru gîndirea însăși. O creație a gîndirii nu se mai potrivește experienței, iar, dacă totuși se potrivește, explicația e că experiența are prin ea însăși, prin faptul că e structurată, ceea ce gîndirea pretinde că îi aducea ca

[1] G. Le Bon, *Les opinions et les croyances*, 1911, p. 11

o întregire. După această necesară punere la punct, trecem la determinarea noțiunii de știință.

Știința are două sensuri, corespunzătoare experienței, din care primul nu este primit în genere, însă noi l-am introdus ca necesar, pe cînd al doilea e cel curent care nu poate secvestra pentru sine faptul științei. În primul sens, știința este explicitarea prin exprimare verbală, deci clarificarea, a tot ce e dat sau trăit, independent dacă ceea ce e trăit e o constatare obiectivă, dezlipită de eu, sau e o evaluare, o adeziune personală, deci o luare de atitudine a conștiinței față de obiectele reale. Tot ce e trăit global sau obscur poate fi explicitat sau clarificat. În acest sens generic, știința e tot una cu *luarea la conștiință* specifică omului și de aceea e indisolubil legată de limbaj, de frazare. E de altminteri un fapt că originar omul comunică cele trăite, le explicită, ca și cum toate s-ar afla pe același plan : el nu deosebește între evaluările sale și simplele constatări de obiecte reale ce subzistă neatîrnat de eu.

Credința posedă claritatea sa socotită uneori superioară clarității din știință. „Așa cum e, credința religioasă (la foi) se socotește superioară științei ; ceea ce ea conține ca obscuritate îi apare o lumină superioară luminii naturale" (H. Delacroix, *La Religion et la Foi*, p. 96). Deci știința în genere este clarificarea, iar clarificarea este explicitarea verbală a ceea ce e avut implicit, neclar, global, fără a se interesa de natura obiectivă sau subiectivă a datelor. În această privință nu e nici o deosebire între știință și credință. Ambele pornesc de la fapte, date sau trăiri neclare, sumare, implicite, și apoi trec la exprimarea verbală care e explicitare a ceea ce e implicit și deci clarificare.

Există totuși o deosebire între ele, în prima linie, în ce privește faptele inițiale. Și cu aceasta trecem la al doilea sens al științei. Știința e clarificarea sau explicitarea a unor anumite date sau experiențe, a celor verificate ca valabile pentru oricine, a faptelor garantate de metodele „științelor pozitive". Dar, și în cadrul celui de al doilea sens al științei, credința religioasă găsește un loc necesar și își reclamă drepturile. Nici aci conflictul nu e ireductibil. Credința religioasă nu e oarbă, nu e o afirmație arbitrară, nu e lipsită de un obiect real. Fără un fundament obiectiv, fără o referință la o realitate care e cunoscută prin mijloacele obișnuite ale științelor, credința ar fi o înșirare de cuvinte sonore. Obiectul real, specific credinței, este Spiritualul, ca putere diriguitoare, e Invizibilul, care nu sucombă în fața Vizibilului, ci se afirmă luptător și biruitor, uneori.

Credința religioasă e însă mai mult decît constatarea obiectivă, e mai mult decît știința în accepția restrînsă, e adeziunea puternică, este asentimentul avîntat, este adaosul de voință, de afirmație interioară, la acel obiect. Adaosul se justifică întîi prin calitățile specifice ale obiectului crezut : idealitatea, spiritualitatea lui, și anume spiritualitatea ca supremă dominantă în univers. Credința este încrederea în triumful Gîndului, al Spiritului. Cum s-a arătat, existența Spiritului absolut (absolut în sensul că se reazemă numai pe sine) nu e o depășire a experienței, ci o experiență nemijlocită — oricine trăiește la sine existența spiritului — prelungită de o experiență mijlocită : stă în natura Spiritului, ca realitate imaterială, aspațială, de a primi un coeficient absolut. Dar acest coeficient păstrează un rest de incertitudine

care constituie ceea ce se cheamă *misterul* obiectului crezut.

Adaosul, mai puternic aci, al adeziunii se explică, în al doilea rînd, prin semnificația practică a acestei adeziuni ca și a obiectului ei : prin actul credinței întreaga viață e orientată în direcția idealului și e ridicată la un nivel mai înalt. Firește, pe căile deschise de adeziune, de atitudinea personală, se strecoară în credință și iluzii, irealul, cum s-a constatat și în cazul misticismului. Cîte credințe puternice nu s-au dezvăluit a fi superstiții ! Nu se învinuiesc credincioșii între ei de superstiții și chiar de ateism ? Religia păgînă reproșa creștinismului că e ateism, fiindcă el desconsidera Divinitățile Statului roman, iar creștinismul plătea cu aceeași monetă, denunțînd ateismul închinării la idoli, divinități tradiționale sau Împărați. Este dar o mare greșeală a socoti că tot ce e crezut se referă la realitate, la existență în sine, că orice religie e alcătuită numai din adevăruri. În religia credinței, ca și în aceea a misticismului, se amestecă „adevăr și poezie", a căror discriminare variază de la o epocă la alta și de la o conștiință la alta. Voința de a conserva o religie în toate elementele tradiționale, în toate sedimentele depuse de vremuri, se întoarce împotriva religiei, întrucît pune pe credincios în alternativa : totul sau nimic. Rămîne o a treia posibilitate : „ceva".

În rezumat, examinarea primei soluții la problema raportului dintre știință și credință — credința și știința sînt *toto genere* deosebite — ne-a instalat în fața unei situații complexe, așa cum cere natura credinței. Impresia de diferență se reazemă pe acea latură ateoretică a credinței, pe adeziunea inimii și voinței, pe asentimentul personal.

De bună seamă, credința, ca adeziune personală, nu e știință în sensul obișnuit, care e după noi sensul restrîns. Însă și adeziunea intră în sensul general al științei, acela introdus de noi sub presiunea faptelor, întrucît adeziunea este o explicitare verbală, o clarificare, o intensificare a conștiinței, iar condiția clarității rămîne totdeauna gîndirea. Vedem dar că în actul de credință nu se depășește gîndirea — gîndirea este legată de orice fel de trăire și de aceea o trăire negîndită e o trăire lipsită de conștiință, crepusculară, deci, neumană.

Dar credința nu e numai adeziune personală, distincă de știința în sens restrîns, dar e și o cunoștință la care aderăm, o referință la date obiective, la realități, pe scurt, ea este și o știință în sensul restrîns. Credința nu e posibilă fără un obiect neatîrnat de eu, chiar dacă obiectul nu e sensibil, vizibil, ci imaterial, „ideal". Față de această latură a credinței, prima, adică adeziunea personală, oricît ar fi ea de transpozabilă pe planul clarității și deci oricît s-ar încadra în știința privită generic, ea rămîne în afară de știință, rămîne un act normativ sau volițional, nu însă o cunoștin'ă. Prezența științei, în sensul restrîns, în credință justifică una din cele mai stăruitoare strădanii ale culturii europene : „a raționaliza credința", a demonstra partea ei de adevăr. Termenul de „credință rațională" e însă ambiguu, întrucît permite să admitem o credință absolut irațională. „Rațională" e orice credință prin referința ei la un obiect real, firește, în măsura în care conștiința credinciosului n-a alunecat în lumea iluziilor, a ficțiunilor, care însă — cum știm — sunt și ele obiecte, obiecte ireale.

Raporturile complexe dintre credință și știință îndreptățesc avertismentul lui G. Th. Fechner: știința să se ferească de a disprețui credința, iar credința să nu desconsidere știința (*Die drei Motive und Gründe*, p. 6 și 10). Deosebirea cea mai apăsată dintre credință și știință trebuie căutată tot în felul faptelor sau experienței. Știința, în sensul restrîns și consacrat, elimină subiectivitatea, atitudinile personale; știința, în sensul larg, adaogă subiectivitatea, adeziunea, în chiar interesul științei restrînse și al unei obiectivități complete. Ne reamintim că nu există nici un fel de știință umană fără adeziunea celui ce o îmbrățișează, cu atît mai mult, nu există știință cu insuficiențe, însă de valoare practică, fără un act de încredere. Așa se explică o modalitate foarte răspîndită de a defini credința: credința „se reazemă pe rațiuni, fără de care ea ar fi un act absurd, însă rațiunile nu sînt de loc suficiente și de aceea trebuie să le întregim insuficiența printr-o adevărată lovitură de stat, adică printr-un asentiment voluntar" (J. Payot, *De la croyance*, p. 202).

Opoziția în ordinea religioasă, dintre credință și știință a fost explicată prin evaluarea contrară a naturii umane de către ambele părți. Pentru religie, faptul primordial este mizeria, este neantul existenței umane, sînt insuficiențele fără remediu ale rațiunii în fața misterului, fapt din care urmează dependența omului de grația celui Prea puternic, nevoia lui de un ajutor superior. Pentru știință, omul are, desigur, limite în gîndirea și acțiunea sa, însă aceste limite nu-i stingheresc capacitatea de a dezvălui încetul cu încetul misterele și de a îndrepta mizeriile. Omul poate nutri speranțele cele mai îndrăznețe, cînd privește îna-

poi și în jurul său cîte a realizat prin puterile sale.

Opoziția dintre credință și știință — interpretează Payot — se referă la importanța acordată orgoliului uman. Știința combate și ea egoismul și lașitatea în fața opiniei consacrate, nu însă și orgoliul nemăsuratei încrederi în puterea omului. Știința decorează cu numele pompoase de independență în gîndire, de liberă-cugetare, de demnitate umană, ceea ce credința vestejește ca orgoliu satanic și chiar împudoare. Omul de știință e un credincios căruia îi lipsește umilința; credinciosul e un om de știință sau un filosof care posedă umilința slăbiciunii umane (Payot, *Op. cit.*, 210—211). Omul credinței are ochii fixați asupra acelei lugubre farse care e moartea individului, el nu aruncă un văl discret asupra debilității rațiunii umane, ci o subliniază cu o amară bucurie, în fine, el, din ruina sistemelor filosofice, nu scoate o lecție de îndoială și de trist scepticism, ci o lecție de curaj și de încredere, însă în puterea suverană, în grația lui Dumnezeu. Toată chestiunea, spune Payot, e de a ști dacă orgoliul rațiunii umane e legitim sau nu.

Această paralelă între credință și rațiune este șarjată. Știința are și ea umilința îndoielii, a spiritului critic, cum credința are orgoliul convingerii dogmatice. Uneori, nu știm unde e orgoliul mai mare, la credință sau la știință, căci e cunoscut că omul orgolios se simte mai bine în modestie și în umilință decît în ostentație. Nu e așa de ușor a afla, ce este mai lesne: a crede sau a se îndoi? J. Rivière socotește că îndoiala e mai lesnicioasă (*De la foi*, 30). Nu e totdeauna așa. Poate pentru omul cu o serioasă formație științifică e mai ușor

a se îndoi decît a crede, însă e sigur ca omul, fără cultură științifică mai adîncă, se mișcă nesilit pe linia credulității și nu cunoaște îndoiala. Socrate reprezintă umilința inteligenței, recunoașterea ignoranței, a neștiinței ; Iisus reprezintă umilința inimii, recunoașterea neputinței umane.

Nu uităm că rațiunea e aceea care a dezvăluit că în credință partea de adeziune nu e o știință în sensul consacrat, ci e acceptarea științei cu scăderile ei, acceptare care e familiară și științei în spiritul critic. E prețioasă următoarea notație din partea lui W. James care a permis „voinței de a crede" depășirea mărturiilor verificate ale științei : „Recunosc în mod absolut că ceea ce lipsește mai mult omenirii nu e credința, ci spiritul critic și circumspecția" (*La volonté de croire*, 1916, p. 16).

Putem examina acum a doua posibilitate de a determina raportul dintre știință și credință : ele sunt identice în sensul că actul de credință este o știință sui-generis, o știință cu totul alta decît cea rațională, o știință sau o cunoștință irațională, o cunoștință „prin iubire" sau „prin inimă". Și aceasta a doua soluție nu ține seama de natura dublă a credinței : știința, factor teoretic sau intelectual, de o parte ; adeziunea personală, factor ateoretic, de altă parte. Fiindcă în credință se cuprinde și o știință, a doua soluție face și din adeziune, din componentul ateoretic tot o știință, dar una de colorit iraționalist, absorbind astfel și componentul teoretic. Rezultatul este noțiunea hibridă de „cunoștința irațională". Noi am recunoscut că și componentul ateoretic constituie o știință, însă o știință în sensul general de explicitare a unui material, nu însă a unui material real,

a unui material care exprimă natura lucrurilor, cum e știința în sensul restrîns. Partizanii acestui punct de vedere țin însă a face din actul de adeziune, din componentul emotivo-motor, o știință în sensul-restrîns, o știință a unei realități, însă o știință irațională sau „neștiințifică". Formula e neviabilă, oricîtă trecere a avut într-un trecut mai apropiat sau mai îndepărtat, ca și în vremea noastră. Socot că acum se apreciază necesitatea, pe care noi am resimțit-o, de a distinge știința restrînsă, de știința în genere. Știința în genere cuprinde și adeziunile personale, „subiective", întrucît ele sînt explicitate, însă ea rămîne străină de știința restrînsă care e explicitarea verificată a unor date reale.

Deci fundarea sau legitimarea credinței nu reclamă transformarea ei într-o cunoștință ireductibilă la aceea obișnuită, într-o cunoștință neștiințifică. Așa ceva este și o imposibilitate, nu numai o inutilitate. Există o știință generală, o explicitare a oricărui fel de dat, o explicitare care nu ține seama de natura obiectivă sau subiectivă, a datului; există de asemenea o știință restrînsă ca explicitare numai a datelor controlat obiective. Însă nu există o pluralitate de științe în sens restrîns, o pluralitate de explicitări ale datului obiectiv. A fi știință în sensul restrîns este o modalitate unică, chiar dacă trebuie să admitem o gradație de la fizica teoretică pînă la istorie. Nu există însă mai multe feluri de a cunoaște obiectul real — un fel rațional și unul irațional — cum e imposibil a avea o pluralitate de spații și de timpuri. Spațiile și timpurile sînt părți ale unui singur Spațiu și ale unui singur Timp (Martinetti, *Ragione e Fede*, 53).

Identificarea credinței, în latura ateoretică a adeziunii, cu știința în sensul de cunoaștere verificată a obiectivului, a realității, are și o altă formă, odinioară foarte răspîndită, împotriva căreia tocmai a reacționat identificarea irațională de mai sus. În timp ce aceasta din urmă enunță că credința — firește, în latura de adeziune, — este o cunoștință sui-generis a unei realități „mai profunde", o cunoștință „irațională", cealaltă formă face din adeziune tot o cunoștință rațională care însă, în cele din urmă, s-a dovedit ca inferioară cunoștinței raționale a „științelor pozitive" și de aceea va fi depășită. O astfel de convingere străbate de pildă opera celebră, atît de citită către finele veacului trecut, a lui *David Friedrich Strauss* cu titlul : *Der alte und der neue Glaube* (1872, în 1875, ediția a 8-a). Autorul începe prin a se întreba : „suntem noi încă creștini ?" și răspunde negativ. Urmează a doua întrebare : „Avem noi încă o religie ?" și dă un răspuns pozitiv. Religia — spune Strauss pe urmele lui Schleiermacher — e sentimentul de dependență, însă dependența noastră nu mai e față de Dumnezeul transcendent, ci față de Universul în care suntem și trăim. Aceasta e răsturnarea religioasă : un nou sentiment religios a încolțit în inimile noastre, sentimentul Divinității cosmice. Însă acest sentiment are ca bază știința Cosmosului, știința pozitivă. Pentru Strauss „credința veche", depășită, este dogma și doctrina creștină, iar „noua credință" sînt rezultatele Științelor pozitive, concepția mecanică, darwinismul, etc., la care el adaugă farmecul poeziei și muzicii. Cum vedem, Strauss face din dogma creștină o știință comparabilă științei moderne, uitînd rolul specific, în orice credință, cuvenit adeziunii.

4. ESENȚA CREDINȚEI RELIGIOASE

FIDES ȘI FIDUCIA

Dintre toate modalitățile de credință în absolut, de certitudine superioară, credința religioasă a reținut în prima linie atenția noastră, fiindcă în cadrul ei ni se dă ocazia de a aduce în dezbatere unele particularități importante, pomenite pînă acum în treacăt, și aplicabile la credința în genere.

Teologia creștină obișnuiește să facă o deosebire de natură sau de esență între credința în absolutul religios și orice altă credință în ceva absolut, de exemplu, în datorie, umanitate, patrie, cultură, progres, știință, etc., așadar, alte credințe în absoluturi fără Dumnezeu. Credința religioasă nu e de ordin uman și naturală, ci e de ordin divin și supranaturală ; credința este o grație dumnezeiască, un dar, o înstăpînire a sufletului bine dispus în această direcție, o stare ce aderă la Revelația lui Dumnezeu.

Teologia e îndreptățită să facă această deosebire care derivă din felul de a fi specific al realității religioase, cum s-a arătat și se va mai sublinia, și din împrejurarea că prin credință viața suferă o adîncă transformare, o conversiune, în măsura în care credința e resimțită ca o putere de salvare. Însă nu trebuie să se uite că și credința religioasă, asemenea oricărei credințe, nu e străină de conștiința celui credincios, de sentimentele, obiceiurile, de voința lui. E adevărat că cel ce crede are impresia covîrșitoare că în el vorbește o spiritualitate superioară în suveranitatea ei, deci are convingerea că nu el a făurit credința, și cu atît mai puțin simplul raționament curat științific.

Dar și factorul afectivo-motor, nu e mai puțin prezent. De multă vreme se știe că nu găsește decît cel ce caută, dar și invers, cum nota Pascal, nu caută decît cel ce a găsit subconștient dinainte, fiindcă era întors cu fața spre lumină, așadar, fiindcă posedă o anumită structură conștientă și subconștientă afectiv-volițională [1].

In ce privește modalitățile de credință religioasă, o atenție particulară merită diviziunea făcută de psihologul american, din școala lui W. James, *James Bisett Pratt* [2] și reluată cu dezvoltări personale de *H. Delacroix* în lucrarea ades citată de noi *(La religion et la foi,* 1922).

1. *Credulitatea sau credința implicită* este o credință oarecum mecanică sau externă sub presiunea mediului social, sugerată de momentul istoric. Corpul social, îndeosebi biserica, realizează în jurul indivizilor o atmosferă de certitudine pe care fiecare o respiră nereflectat pe baza autorității legate de așezămintele colective.

2. *Credința* este de asemenea *rațională,* demonstrată sau justificată în ochii rațiunii dînd naștere la dogme și doctrine.

3. În sfîrșit, există *o credință a sentimentului, credința trăită,* aproape de misticism.

Aceste trei, componente ale credinței (credulitatea pe baza autorității sociale ; credința rațională ; credința intim trăită) se reduc la cei doi factori cunoscuți nouă : credința sentimentului corespunde adeziunii afectiv-motrice, factorului a-

[1] *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* Edited by J. Hastings, 1930 (Vol. II), artic. *Belief.*

[2] J. B. Pratt, *Th. Psychology of religious Belief,* 1907. Vezi : Comte Goblet d'Alviella, *Croyances, Rites, Institutions,* Vol. III, 1911, p. 301 și urm.

teoretic, iar credința rațională corespunde factorului teoretic, de natură științifică, îndreptat spre realitate sau natura lucrurilor. Credința a șovăit totdeauna între raționalism și irațională — e ceea ce noi am numit principala antinomie a credinței — și s-a oprit adesea la un semi-raționalism [1], având presimțirea dublei naturi a actului de credință. Dar și primul fel de credință e reductibil.

Această credință, bazată pe sugestie socială, pe influența mediului, presupune însă la individ o dispoziție emotiv instinctivă, deci implică în prima linie capacitatea de adeziune sau factorul ateoretic. Așadar bine conturate sunt cele două din urmă (credința rațională și emotivă), prima fiind o varietate a credinței sentimentale, varietate specifică a factorului ateoretic, de o însemnătate deosebită în creștinism. Poate că n-ar fi nevoie de a mai releva că cele trei componente sunt solidare și sunt strîns conexate în actul de credință, producînd nuanțe ce vor fi cunoscute mai jos.

O clasificare analoagă celei precedente propune mai de mult filosoful Gustav Theodor Fechner în *Cele trei motive și rațiuni ale credinței* (1863, ediția a 2-a 1910). Clasificarea lui e de asemenea tripartită : el descoperă trei principii de credință, principiile fiind sinteza motivelor și rațiunilor, iar rațiunile fiind motivele perfecționate : principiul istoric, principiul practic și principiul teoretic.

1. *Principiul istoric* relevă că omul nu se naște cu credința în Dumnezeu, ci cu dispoziția generală de a crede tot ce i se spune, deci și în Dumnezeu,

[1] H. Delacroix, *La croyance* în *Traité de Psychologie par G. Dumas*, vol. II, 1924, p. 207.

dacă i se vorbește de el. Copilului i se poate spune orice, fiindcă el nu cunoaște încă o tristă stare de lucruri : cuvîntul poate minți sau produce iluzii. În acest sens, principiul istoric este originar, întrucît fiecare primește credința de la mediul istorico-social. Poporul, ca și copilul, nu crede datorită temeiurilor raționale, ci prin sugestie socială și din îndemnuri sentimentale. Uneori și cei culți, desperînd de a-și face o convingere prin puterea rațiunii asupra „ultimelor lucruri", se aruncă în brațele acestei credințe. Principiul istoric mai cuprinde o justificare a religiei : acordul uimitor al tuturor timpurilor și popoarelor asupra enunțului că există un Divin *deasupra* vieții de aci și o continuare *dincolo* de aceasta *(Op. cit.,* 41).

2. *Principiul practic* susține că noi credem ceva ce corespunde nevoilor noastre, ceea ce ne este favorabil, ceea ce e pe linia speranțelor, ceea ce ne făgăduiește mai mult. Obiectele de credință sunt obscure — scrie Fechner — ele depășesc experiența și nu sunt ajutate de raționament decît în slabă măsură și de aceea vederile pot fi contradictorii asupra lor. În schimb ele oferă cea mai mare satisfacție omului și au cele mai importante consecințe practice. Adesea se aliază acest principiu cu cel dintîi : ceea ce sugerează mediul e și ceea ce promovează mai mult viața practică, iar această alianță e îndreptată contra celui de al treilea, a celui teoretic. Așadar, motivele ce pot ciocni între ele, cu toate că puterea lor decurge din conlucrarea motivelor, fie pe picior de egalitate, fie pe subordinare.

3. *Principiul teoretic* sună : credem în ceea ce găsește în experiență și în rațiune motive determinante, în ceea ce e de acord cu natura lucrurilor. Credința are ca punct de plecare experiența, însă se

servește necesar și de raționament, fiindcă ea se îndreaptă spre ceva ultim, suprem, nedat direct în experiență. Două erori sunt de ocolit : a acorda prea puțin credit experienței, ca în speculațiile teologice și metafizice sau a-i acorda prea mult, ca în materialism. Dacă fără principiul practic greu s-ar fi constituit credința religioasă, nici cu el singur, fără ajutorul principiului teoretic, conștiința n-ar fi izbutit să formeze credința și s-o transmită, astfel formată, principiului istoric. Fără principiul teoretic, cel practic oferă reprezentări goale de conținut. Principiul teoretic, cu toate scăderile lui, e *inevitabil*. Și la el, ca la celelalte principii, ceea ce îl compromite nu e împrejurarea că trebuie să ne folosim de el, ci felul greșit și insuficient de a-l folosi *(Op. cit.*, 95—96).

Nu e necesară o probare mai dezvoltată că și cele trei principii ale lui Fechner se reduc la cele două componente ale credinței. Principiul teoretic corespunde de la sine componentei intelectuale, științifice, din credință, satisface dar nevoia credinței de a se rezema pe natura lucrurilor, de a nu fi o invenție, un zbor în imaginar. Principiul practic este o altă expresie pentru adeziune, pentru angajarea persoanei din motive vitale. În sfîrșit, principiul istoric n-ar fi posibil fără credulitate, deci fără ușurința omului de a-și dărui asentimentul.

Încă mai lesnicios reductibilă e gruparea psihologului și psihiatrului Pierre Janet care descoperă două feluri de credințe, corespunzătoare celor două funcțiuni sufletești : credința elementară, pe care el o numește cu termenul folosit și de alți psihiatri, pithiatică, întrucît ea e o adeziune imediată, un asentiment nereflectat la orice fel de obiect, și credința reflectată, superioară, care pune la contribu-

ție gîndirea, voința, logica, discriminarea, în scopul de a deosebi obiectul real de obiectul fictiv [1]. Aceste două credințe, supuse unor legi diferite, reprezintă două stadii ale evoluției spiritului, corespunzătoare, respectiv, funcțiilor sau „conduitelor" intelectuale elementare, anume celor „asseritive", și funcțiilor sau „conduitelor" mijlocii, reflectate, în care credința precedentă asseritivă sau pithiatică e controlată de reflecție. Deasupra conduitelor elementare și reflectate se desfășoară „conduitele" superioare, raționale, experimentale, inventive, în logică și morală. Prima credință — cea elementară, „pithiatică" — releva momentul pur asseritiv, afirmativ, fără a ține seama de obiectul crezut ; a doua, cea reflectată, face operație de discriminare, de garantare logică a obiectului ei, deci este „rațională".

*

Credință (fides) și încredere (fiducia). Credința ca certitudine de nezdruncinat prezintă două tipuri cristalizate în expresiile : „cred că..." sau „cred în..." (I) de o parte, și „te cred", „am încredere" sau „cred în..." (II). În prima nuanță se enunță credința în „existența" aievea a ceva : „cred că există Dumnezeu" sau „cred în Dumnezeu Tatăl atotțiitorul, etc." (I). În a doua nuanță se afirmă *încrederea* în cineva, se acordă un credit, se susține un sentiment de siguranță, de repaus, de sprijin, avut alături de cineva, datorită familiarității cu el. De bună seamă, credința-încredere (fiducia) se fundează pe prima (fides) : am încredere în cineva în măsura ce cred în existența lui, neatîrnat de faptul că acel cineva nu e obiect de percepție sensibilă, cum e

[1] P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, I, 1926, p. 240 și urm.

cazul Divinității. Însă încrederea implică elemente ce nu se întîlnesc în credința existențială. Credința-încredere presupune, cum constată Hans Reiner, o „relație" între două conștiințe, o „comunitate", înlăuntrul căreia unul dăruiește încrederea sa în *promisiunile* sau *mărturiile* și *informațiile altuia.*

Încrederea în mărturia sau informația altuia face parte integrantă din știința pozitivă, e o condiție neapărată a acesteia. Cunoștințele noastre sunt limitate în spațiu (de pildă, în geografie) sau în timp (istorie) sau, în sfîrșit, în orice alt domeniu, de aceea avem încredere în mărturiile sau informațiile altora care au depășit acele limite : descripții de călătorie, documente istorice, precum și orice alte cunoștințe care lărgesc orizontul personal de știință, întrucît ele n-au fost cîștigate direct. Aceasta e cunoștința *din auzite* (ex auditu), necesară, deși nu se poate măsura în certitudine cu aceea a informației prin proprii mijloace. Încrederea în informații este rezemată pe încrederea în informator ; încrederea în informator constituie autoritatea lui, iar autoritatea lui e condiționată de încrederea în veracitatea, în capacitatea și voința lui de a spune adevărul, în inteligența și sinceritatea lui.

În religie funcționează amîndouă nuanțele de credință-certitudine : credința în existența unei ordine supranaturale, „alta decît cea naturală", și credința în veracitatea lui Dumnezeu care nu poate înșela, credința în perfecția lui. Aceasta e credința fiducială de care vorbește Luther. Credința fiducială are o semnificație deosebită nu numai în protestantism, dar și în orice formă de creștinism, întrucît de ea se leagă ceea ce Fechner numea principiul istoric al credinței.

Trăsătura caracteristică a creștinismului e credința în Revelație, deci în manifestarea lui Dumnezeu într-un anumit moment istoric prin întruparea Fiului său, Iisus. Credința e rezemată pe Revelație, pe însăși fapta lui Dumnezeu care a trimis omului pe Fiul său. Credința în Revelația lui Dumnezeu e credința în *Cuvîntul* Domnului, în Logos care este însuși Fiul. Credința în *Cuvînt* se revarsă asupra celor ce l-au auzit și propovăduit, asupra celor ce l-au scris, în sfîrșit, asupra celor ce l-au păstrat neatins, pe scurt, e încrederea în veracitatea Bisericii. Această încredere alimentează *autoritatea ecleziastică.*

Biblia sau Sfînta Scriptură, depozitarea Cuvîntului lui Dumnezeu, este autoritatea supremă care trece și asupra Așezămîntului care apără Cuvîntul, garantează dreapta lui interpretare, în sfîrșit, care l-a trecut popoarelor barbare ca o comoară sublimă. Autoritatea Bisericii se reazemă pe încrederea acestei transmisiuni, pe *Tradiție*. A crede înseamnă a recunoaște ca adevărate Sf. Scriptură, învățăturile Sf. Apostoli, a Sfinților Părinți ai Bisericii, doctrina acesteia. Ordinea de fundare a credinței *pentru noi* e următoarea : cred în autoritatea Bisericii prin acceptarea Tradiției sau datorită încrederii că ea a păstrat neatins Cuvîntul lui Dumnezeu ; autoritatea Bisericii, prin mijlocirea ideii de Tradiție, se reazemă pe Sf. Scriptură și doctrină ; în sfîrșit, autoritatea Sf. Scripturi are ca temei Revelația însăși a lui Dumnezeu într-un moment istoric și în anumite împrejurări sociale. Ordinea de fundare *în sine* e inversă : Revelație, Scriptură, Biserica păstrătoarea Cuvîntului scris sau numai transmis prin grai, așadar, Biserica întrupare a Tradiției.

Creştinismul este esenţial orientat istoric, are o referinţă la viaţa socială, însă istoria este, pentru el, el numai condiţia neapărată a Revelaţiei, nu şi conţinutul acesteia. Revelaţia însăşi, în conţinutul ei, are o semnificaţie supraistorică, eternă. Evanghelia este supratemporală. Astfel se dezvăluie în creştinism o trăsătură esenţială a religiei în genere : unirea a ceea ce se cheamă, printr-o metaforă spaţială născătoare de erori, transcendent şi imanent, a ceea ce e dincolo de noi şi de lume şi a ceea ce se manifestă în noi, sau, mai exact, transpus în limbajul timpului, unirea Eternului şi Temporalului. Încercînd a surprinde „esenţa creştinismului", Adolf Harnack scrie următoarele : „religia creştină e ceva mai înalt, simplu, raportat la un singur punct : viaţa eternă în mijlocul timpului, în puterea şi înaintea ochilor lui Dumnezeu" [1]. Întîlnirea eternului şi timpului e marea perplexitate ridicată de creştinism, e „paradoxul" care e implicat în orice altă religie, este „antinomia" fundamentală a credinţei.

Am apropiat creştinismul de celelalte religii. Să fie orice religie ireductibilă şi incomparabilă, aşa încît trebuie să renunţăm la căutarea unor factori comuni, a identităţilor, în mijlocul nesfîrşitelor variaţii şi particularităţi religioase ? Max Müller spunea că cine cunoaşte numai o religie nu cunoaşte nici una [2], dar Rudolf Eucken [3] şi Adolf Harnack [4] ne permit a admite că dimpotrivă cine nu cunoaşte creştinismul, nu cunoaşte nici una, iar cine îl cu-

[1] A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1903, p. 5.
[2] M. Müller, *Introduction to the science of religion*, 1909, p. 13.
[3] R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901.
[4] A. Harnack, *Reden und Aufsätze*, vol. II (ediţia a 2-a), 1906, p. 168.

noaşte cu întreaga lui istorie, le cunoaşte pe toate. Ceea ce e valabil despre creştinism se repetă şi la celelalte religii, întrucît în creştinism trebuie să existe nota esenţială a oricărei religii, cu condiţia să ştim cum să o desprindem şi să o dăm la lumină, căci ea este ascunsă sau mascată de faptele particulare. Numai cine s-a liberat de prejudecăţile, ce pot devia lucrarea „abstracţiei" sau *descoperirea* universului, a înţeles că esenţialul nu iese din prelucrarea unui material împrăştiat, ci din viziunea, din ascuţimea de vedere, a celui ce studiază uneori un singur caz.

Se defineşte astfel specificul oricărei credinţe religioase : e credinţa într-o ordine „supremă" şi „excepţională", deci, într-o ordine „cu totul alta decît cea naturală", într-o lume ce nu se poate compara cu a noastră şi de aceea ea apare ca străină de „experienţa şi raţiunea", ca „iraţională". S-a văzut ce este iluzoriu în pretinsa depăşire a *oricărei experienţe*. Caracterul obiectului religios de a fi „cu totul altul" este o noţiune-limită, care pierde orice sens dacă renunţăm la informaţiile experienţei şi la procedeele raţiunii. Se constată încă o dată complexitatea realităţii religioase şi deci şi a experienţei ei. Religia e „altceva" decît viaţa obişnuită, de aceea organul ei este credinţa în care adeziunea personală, angajarea voinţei şi sentimentului, posedă o intensitate ce nu se întîlneşte în nici o altă credinţă şi o eficacitate de vitalizare care uimeşte pe cel ce priveşte din afară. Am pregătit cu acestea explorarea a trei probleme : esenţa religiei în genere ; esenţa religiei creştine şi *valoarea* oricărei religii. Înainte de acestea, revenim la problema raportului ştiinţa-credinţă.

5. CREDINȚA ȘI ȘTIINȚA. CONFLICT SAU ARMONIE?

Problema raportului dintre religie și știință a fost tratată numai principial, fără perspectiva istorică necesară, deci, fără o confruntare a punctelor de vedere tradiționale. Se va vedea cît de greu apasă asupra culturii europene o falsă poziție a problemei. Sistematic sunt cu putință două mari soluții : credința și știința nu se deosebesc, ci sunt identice ; credința și știința nu sunt identice, ci se deosebesc radical. În alți termeni soluțiile pledează pentru o armonie pînă la contopire sau pentru un conflict pînă la repugnanță desăvîrșită.

I. Prima soluție nu are o existență și înrîurire istorică bine definite, dacă trecem cu vederea cele două ipostaze moderne ale ei : credința e o știință specifică, irațională, sau o știință rațională inferioară. Ceea ce e viabil confluează în soluția a doua : credința și știința, deși deosebite, pot *deveni* identice sau, mai degrabă, una se poate transforma în cealaltă. Rămîne a cerceta a doua soluție, cu o cale rieră pe cît de veche pe atît de neobosită.

II. Cealaltă soluție e departe de a fi simplă, ci cunoaște două mari ramificații care înfloresc necontenit și cu aspecte felurite, în vremurile eroice ale creștinismului ca și în vremurile noi. Cele două ramificații pot fi prezentate așa : 1. știința și credința se deosebesc ca două moduri sau metode de a cunoaște, însă nu se deosebesc în obiectul sau adevărul lor ; 2. știința și credința sunt nu numai două moduri diferite, dar ele se referă la două obiecte sau adevăruri deosebite. A doua soluție împinge deosebirea pînă la capăt : fiind metode deosebite, știința și credința cer obiecte deosebite corespunzătoare. Vom examina pe fiecare în parte, întrucît

nici una nu rămîne identică în decursul culturii apusene, ci se diferenţiază, se nuanţează.

1. Credinţa şi ştiinţa exprimă în limbajuri diferite aceeaşi realitate. Credinţa e „lumina supranaturală" fundată pe Revelaţie ; ştiinţa e „lumina naturală" fundată pe Raţiune. Acelaşi adevăr e avut pe calea Revelaţiei crezute şi pe calea Raţiunii ştiutoare. Această primă formulă a soluţiei a doua prezintă două varietăţi care istoriceşte au avut o valoare şi eficacitate inegale, au apărut la o mare distanţă una de alta, şi poate de aceea analogia lor e trecută cu vederea. Apropierea lor structurală, în ciuda deosebirilor reale, va mira la început. Le vom numi sumar : soluţia patristică şi soluţia deistă modernă (Sec. 17 şi 18).

a) Potrivit celei dintîi varietăţi, credinţa dă faptul, prezintă obiectul în starea oarecum brută, neprelucrată ; ştiinţa îl prelucrează, dă ştiinţa lui. Raţiunea demonstrează credinţa, o luminează, în schimb — subliniem aceasta — credinţa rămîne îndreptarul raţiunii care de aceea rămîne legată de credinţă, îi e subordonată sau, în cazul cel mai bun, egală ei. Orientarea raţiunii o are credinţa, aşa cum gîndirea rămîne tributară faptelor pe care le explică. Aceasta este în genere, trecînd peste nuanţe individuale, soluţia Sfinţilor Părinţi ai Bisericii : tot ceea ce e crezut poate şi trebuie să fie ştiut sau demonstrat, devenind o *gnoză* (gnosis = cunoştinţă). Uneori gnoza e decretată superioară în valoare simplei credinţe, ca bunăoară la Clemens Alexandrinul, însă şi la acesta credinţa arată obiectul şi limitele enunţurilor raţionale.

b) Trebuie să zburăm peste veacuri şi să ne oprim în veacul al 18-lea, socotit în mod greşit ca duşman religiei, pentru a descoperi un fenomen si-

metric celui patristic. Acest fenomen este deismul care, oricît de superficial şi insuficient ar părea în chestii religioase, oricît de puţin ar adînci viaţa religioasă, întrupează una din posibilităţile creştinismului. Pentru deism, credinţa este modul popular şi imperfect de a cunoaşte Divinul; raţiunea este modul superior şi complet al acestei cunoştinţe. Ceea ce pentru popor este credinţă, expresie naivă, pentru cei culţi este ştiinţă, este ştiinţa universală, metafizica, atunci destul de diferenţiată de ştiinţele speciale. Chiar în veacul următor, Schopenhauer socoteşte, în acelaşi spirit, religia ca metafizica pentru popor, iar metafizica religia celor avansaţi în cultură. Dar nu e permis a trece cu vederea nici adînca diferenţă dintre cele două nuanţe. În patristică, credinţa hotărăşte ceea ce poate fi ştiut ca adevărat; în deism, raţiunea decide ceea ce e adevărat în credinţă. Deismul elimină din credinţă tot ceea ce nu se justifică raţional sau nu e demonstrabil, deci partea cea mai vie din actul de credinţă. Patristica, mai mult postulînd demonstrarea credinţei, explicarea ei, concede adesea că rămîne în credinţă ceva nedemonstrabil, un mister, care depăşeşte puterile inteligenţei şi de aceea este inconceptibil, un *akatalepton*, cum spunea Ioan Hrisostomul [1]. Deismul nu se înclină în faţa incomprehensibilului, ci îl suprimă ca o formă inferioară a Raţiunii. În patristică, ştiinţa este subordonată credinţei care oferă obiectul şi prescrie temele de luminat; în deism, credinţa se subordonează ştiinţei şi în cele din urmă ea trebuie să dispară în faţa ştiinţei, aşa cum fuge noaptea din faţa soarelui. Aceasta e soluţia unui D. Fr. Strauss.

[1] Rudolf Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Primul studiu: *Chrysostomos und des Unbegreifliche in Gott*), p. 19.

E clar că în ambele varietăți ale acestei soluții diferențiale raportul dintre credință și știință trebuia să ducă la o dușmănie constantă, întrucît două moduri de a cunoaște felurit unul și același obiect nu puteau întreține raporturi de egalitate, nu tolerau îndreptățirea egală a modului contrar, ci fiecare năzuiește să subordoneze pe celălalt, dacă nu-l poate chiar desființa sau absorbi. În deism rațiunea tinde să absoarbă credința ; în patristică fenomenul e invers. Astfel, soluția identificării este o formă extremă a acestei soluții diferențiale : absorbirea credinței de către știință. Pentru a ajunge la versiunea deistă a fost nevoie de o îndelungată pregătire, care însă dezvoltă cealaltă formulă diferențială, mai completă.

2. Credința și știința nu sunt numai două moduri diferite, dar ele au și domenii diverse ; ele sunt modalități ireductibile de a cunoaște, tocmai fiindcă intenționează tărîmuri diverse ale realului. Soluția pare mai justificată : obiectele divergente reclamă metode adecvate de cunoaștere. Credinței îi corespund lumea suprasensibilă, ordinea supranaturală sau ultracosmică ; științei îi corespunde lumea sensibilă, ordinea naturală sau cosmică, identificată cu rationalul. Credința n-are nevoie de demonstrație rațională, întrucît ea dispune de o certitudine superioară.

Această concepție ar fi reușit să despartă cu strictețe cele două sfere și cele două moduri de cunoaștere, dacă de timpuriu n-ar fi primit un corectiv, menit în gîndul celor ce l-au adus a armoniza credința și știința, a le da putința cooperării. În ce constă corectivul ? Se concede că cel puțin unele „articole de credință", și anume cele fundamentale, existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, pot primi și o demonstrație rațională, constituind ast-

fel o teologie rațională sau naturală, o metafizică, alături de teologia revelată. Nu e anevoie de descoperit că pe acest segment al credinței se revine la formula precedentă, patristică : un același obiect este exprimat în moduri diverse, deci este crezut și este știut. Substratul încercării este convingerea că rațiunea nu este adecvată exclusiv naturalului, empiricului, ci ea se poate ridica pînă la suprasensibil sau supranatural ; ea are o dublă întrebuințare, empirică și supraempirică. Competența metafizică a rațiunii e una din cele mai durabile concepții ale filosofiei europene. Această concepție despre puterile metafizice ale rațiunii persistă pînă la Kant, în epoca precritică a filosofiei acestuia, fiind prezentă și în disertația inaugurală din 1770. Poziția aceasta se constituie în evul mediu sub inspirația aristotelică în doctrina „doctorului angelic", a lui Toma de Aquino alcătuind ceea ce s-a numit *preambula fidei*, pregătirea pentru credință cu ajutorul argumentelor raționale și a puterilor umane.

Cum poziția patristică a avut un echivalent îndepărtat în epoca modernă, tot așa poziția tomistă sau scolastică are o replică, în cadrul unui spirit diferit, la primii raționaliști noi (Descartes, Malebranche, Leibniz). Metafizica acestor raționaliști este legitimarea prin rațiune a credințelor creștine fundamentale : existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului — aceasta e tema *Meditațiilor* carteziene — dar în același timp se recunoaște că nu tot ce e crezut e și știut. Dincolo de credința rațională se întinde tărîmul misterelor, lumea grației, care e numai crezută.

Nici de data aceasta nu trecem cu vederea deosebirea adîncă între Toma și Descartes. În primul rînd, se deosebesc în atitudinea față de autonomia rațiunii, mai pozitivă la Descartes decît la Toma.

Raţunea s-a emancipat la Descartes de tutela credinţei, aşa încît în caz de conflict Raţiunea nu se înclină decît formal. Raţiunea decide în ultimă instanţă ce este adevărat. În al doilea rînd, se deosebesc în felul de a ierarhiza fizica şi metafizica. La Toma filosofia trece de la fizică la metafizică, fiindcă în fizică sunt cuprinse ideile metafizice ; la Descartes trecerea se face de la metafizică, fiindcă în metafizică se cuprinde justificarea noii fizici. Fizica lui Descartes este mecanicistă ; fizica lui Toma e organicistă sau aristotelică.

Citǎm ca o curiozitate un corespondent scolastic la teoria diferenţială a lui Toma, teoria, atribuită greşit arabului Averroes, a *dublului adevăr* : ceea ce e adevărat pentru credinţă e fals pentru ştiinţă şi invers. Soluţia tomistă a două domenii distincte, cu două modalităţi corespunzătoare, dar cu posibilitatea ca una din modalităţi, raţiunea, să se aplice la o parte din credinţă, deci să conlucreze cu aceasta într-un sector, era o soluţie de armonizare a credinţei şi ştiinţei. Teoria dublului adevăr înlătură orice colaborare, fiindcă accentuează prea mult deosebirea de metodă şi astfel se apropie de soluţia precedentă : credinţa e cunoştinţa insuficientă ; ştiinţa e cunoştinţă suficientă.

Soluţia a doua a continuat aşadar şi în epoca mai nouă pînă la Kant. La acesta începe destrămarea formulei. În adevăr, Kant menţine că ştiinţa şi credinţa sunt moduri de a cunoaşte deosebite, că ele se îndreaptă spre domenii deosebite, însă neagă posibilitatea conlucrării raţiunii şi credinţei într-o sferă determinată pentru a se întocmi teologia naturală sau metafizica, aşa cum au urmărit deopotrivă, însă cu mijloace şi rezultate diverse, Toma şi Descartes. Kant este cel dintîi care distinge hotărît cele două domenii fără concesia că pe anumite

porțiuni ale credinței rațiunea poate opera o justificare. Exemplul lui a fost contagios și așa s-a încetățenit în cugetarea mai nouă această modalitate de conciliere a științei și credinței prin așezarea lor în domenii diferite. Concilierea era însă mai pronunțată dacă ele puteau conlucra în același domeniu.

Printre gînditorii mai noi, H. Spencer găsește de asemenea că armonizarea definitivă a celor două mari manifestații ale Forței universale s-ar realiza, dacă științei i se recunoaște ca domeniu Cognoscibilul, iar credinței (religiei) Incognoscibilul, Misterul ultim. Totuși la Kant se menține vechea încercare de conlucrare pe teme limitate, însă printr-o modificare apreciabilă : credința e rațională, însă rațiunea ce o legitimează nu e „rațiunea pură" teoretică, ci rațiunea practică. Articolele capitale de credință sunt „postulate" ale voinței morale, sunt condiții ale imperativului categoric, ale împlinirii Datoriei.

Cu toate acestea exista în spiritul filosofiei kantiene o posibilitate de a apropia știința și credința, și anume pe linia soluției precedente care face din credință un mod de a cunoaște același adevăr, un mod ce aduce material de raționalizat. Această posibilitate este exploatată de idealismul speculativ postkantian, îndeosebi de Hegel. Credința e un moment al Rațiunii, un moment inferior ce e depășit, e forma reprezentativă (Vorstellung), pe care filosofia o transpune în momentul superior al noțiunii sau conceptului (Begriff). Ceea ce credința afirmă pe planul reprezentării, filosofia exprimă conceptual. Revenirea la o formulă veche a raportului dintre credință și știință a fost posibilă numai datorită universalizării Rațiunii : Dumnezeu e Rațiunea în devenire ; în ordinea divină nu e nimic supra-

rațional și cu atît mai puțin antirațional. Doar Schelling, în ultima fază a filosofiei sale și ca reacție împotriva „panlogismului" hegelian, reintroduce iraționalul sau mitologicul, însă păstrînd cadrul idealismului, deci identificarea lui Dumnezeu cu Spiritul cosmic.

Mai există o modalitate care s-a realizat în vremea noastră în cadrul neocriticismului, deci tot sub semnul idealismului de adîncă dar ignorată inspirație mistică. Ncua modalitate menține deosebirea de domeniu și de metodă între credință și știință, de asemenea nu admite, ca raționalismul scolastic și modern, o zonă de armonică conlucrare a celor două metode, și nici în sfîrșit nu recurge la cîrja rațiunii practice. Această poziție e apărată de o seamă de teologi protestanți, între care citâm în primul rînd pe *Karl Heim* [1], poziție care nu e străină nici „teologiei dialectice" a lui *Karl Barth*. Convingerea ei de bază este enunțul că Dumnezeul este „non-obiectivul" (das Nichtgegenständliche), deci este dincolo de spațiu, de timp, și de toate categoriile cerute de orice obiect, precum și că „non-obiectivul" este prins de credință, spre deosebire de obiectiv (das Gegenständliche), rezervat Intelectului sau Rațiunii, care se servește în acest scop de formele a priori organizatoare.

Credința posedă o certitudine superioară științei, fiindcă posedă universalitatea cunoștinței matematice și totodată referința la realitatea concretă a științelor realului. Superioritatea credinței, legitimată de certitudinea ei, constă mai ales în aceea că credința este condiția fără de care știința

[1] K. Heim, *Die Glaubensgewissheit*, ediția 3-a, 1923, vezi de același, *Glauben und Leben*, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1926.

nu s-ar putea constitui, întrucît non-obiectivul însuși e condiția de a fi a obiectivului, întocmai cum *cul*, care este el însuși non-obiectiv sau ne-dat, este condiția constitutivă a oricărui obiect, potrivit cerințelor idealismului kantian. Tot ce e obiect e un produs al subiectului, care însă nu mai este un obiect sau un dat printre celelalte obiecte. Eul este un non-obiectiv, fiindcă el stă dincolo de spațiu, timp și categorii. Cînd vorbim la persoana întîi, am încetat de a mai fi un obiect, iar în această stare obținem o vedere sinoptică asupra întregii lumi a experienței, ca și Divinitatea care printr-un act de grație ne face să participăm, cu maximă certitudine, la această vedere universală care poate fi nemijlocită, ca un *nunc aeternum*.

Critică. Incheiem confruntarea concepțiilor de răsunet istoric privitoare la raportul dintre știință și credință cu un șir de observații sau note critice. Trebuie să începem prin a reaminti de natura dublă a credinței în a doua accepție (e „mai mult decît experiența și gîndirea") : ea este teorie, rațiune, știință (în sensul limitat), întrucît se referă la un obiect real care, ca orice obiect, trebuie constatat cu procedeele de rigoare ale verificării, cu exigențele demonstrației ; și este ateorie, adeziune, adaus al inimii, exaltare a voinței, a acțiunii, căldura angajamentului. În acest sens putem vorbi de factorul rațional și factorul irațional, cu toate că n-avem nici o simpatie pentru aceste mult prea uzate cuvinte. Rudolf Otto, care recunoaște, în altă accepție, coexistența necesară a rationalului și irațonalului în religie, înregistrează, dacă nu chiar deplînge, că însăși Scriptura pune accentul mai mult pe factorul rațional, cu atît mai mult face același lucru orice teologie care e o știință, o sistematizare de noțiuni. Dar raționalul, adaugă Otto,

nu istovește domeniul religiei, iar noi adăugăm că uneori, cum e cazul chiar al lui Otto, iraționalul cotropește raționalul și chiar ne dispensează de el. În această privință, socotim că nu se poate da o descripție mai exactă în puține cuvinte decît a oferit Leibniz în *Discours de la conformité de la Foi avec la Raison*: „Credința divină, cînd s-a aprins în suflet, este ceva mai mult decît opinia și nu atîrnă de ocaziile sau motivele care i-au dat naștere; ea merge dincolo de intelect și pune stăpînire pe voința și inima noastră pentru a ne face să lucrăm cu căldură și plăcere, așa cum poruncește legea lui Dumnezeu, fără a mai avea nevoie de a gîndi la rațiuni (motive), nici a se opri la dificultățile de raționament pe care spiritul le poate lua în considerație" [1].

Discuția se aprinde în jurul interpretării rolului ce revine fiecăruia din componentele credinței, cu deosebire rolului ce revine componentei iraționale, cum se constată în cele două mari soluții date problemei noastre, raportului dintre credință și știință.

Vom examina întîia soluție: știința și credința sunt identice. Această soluție pune înainte unul din factorii credinței, pe cel teoretic, rațional sau științific, care principial — ținînd seama și de nuanțele diferențiale — este același ca în știința ce trăiește prin sine, fără adeziune. Ea însă face un pas mai departe socotind că și al doilea factor, adeziunea, este tot o știință, este o „cunoștință irațională" sau „suprarațională" a unei realități ea însăși adecvată acestei metode de cunoaștere, o realitate „misterioasă". Noi am respins cu energie

[1] Locke et Leibniz, *Oeuvres*, ediția Thurot, 1839, p. 502.

această părere , mult prea răspîndită și azi, că ar exista două feluri calitativ deosebite de cunoaștere : unul rațional, științific, și altul irațional, neștiințific. Orice cunoștință e „rațională", însă fiecare cu un anumit grad de raționalitate sau certitudine. Orice cunoștință e dar o știință, fiindcă implică fapte și clarificarea sau determinarea lor, iar clarificarea presupune o structură logică unitară — nu există decît o singură ordine sau structură logică. Știința posedă diferențe de grad, nu de esență sau de natură, tocmai pentru motivul că nu există decît o structură logică.

De ce însă — ne întrebăm — sînt în vremea noastră atîția care țin cu orice preț la existența unei „cunoștințe iraționale", în loc să admită, cum s-a făcut pînă acum, un act de credință în latura asentimentului ? Răspunsul e ușor : vremea s-a îndepărtat de credință, pe care o găsește prea slabă în fața științei, și de aceea ea vrea să aibă contra științei o altă știință, superioară, una irațională. Cum ipocrizia e un omagiu adus virtuții, tot așa expresia de „cunoștință irațională" e un omagiu adus științei pozitive, e o înclinare în fața succeselor repurtate de știința exactă. Pe scurt, o „cunoștință rațională" este un pleonasm, o tautologie ; o „cunoștință irațională" este o contradicție in adjecto, fiindcă primul cuvînt afirmă ceea ce al doilea neagă. Orice cunoștință care se îndreaptă spre un obiect ce se pretinde real presupune procedee de control. Realitatea nu poate fi numai afirmată sau crezută, ci așteaptă o verificare. Realul e controlabilul, verificabilul — e un principiu pe care umanitatea normală l-a îmbrățișat de mult. „Abilitatea practică, critica sistemelor prin succesul lor practic, nevoia de verificare a unui aparat ca și a unei povestiri, sentimentul posibilului

în locul absolutului, conceperea naturii, a legii naturale, a determinismului, sînt lucruri răspîndite pretutindeni." (P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 1928, p. 232). E oare cineva care dorește regresiunea de la omul cult, înarmat cu procedeele reductoare ale verificării, la conștiința primitivului, a copilului sau a psihopatului ?

Totuși vorbirea aceasta de „cunoștință irațională" are o scuză sau, cel puțin, o explicație. Ne aducem aminte că soluția irațională a fost provocată de o alta, răspîndită în veacul al 19-lea, după ce fusese adesea apreciată de veacul precedent (de veacul al 18-lea), anume de soluția strict rațională care consta în extinderea rațiunii, a teoreticului, a științei și la adeziune : doctrina creștină și orice doctrină religioasă e o știință care se poate compara cu știința pozitivă, dar iese învinsă din această comparare — e teza lui D. Fr. Strauss. Pentru noi, compararea este lipsită de fundament pentru două motive : întîi, elementul rațional sau științific are un grad deosebit față de raționalitatea științei pozitive moderne ; al doilea și mai ales, adeziunea nu poate fi o știință (în sensul restrîns), o teorie, o explicație rațională a realității. Chiar dacă pot fi comparate știința pozitivă și factorul științei din actul de credință, adeziunea se refuză identificării cu teoreticul pur.

Deci prima soluție, menită a curma conflictul dintre credință și știință prin identificarea lor, a realizat în adevăr armonia, dar a suprimat din credința religioasă specificul ei, adeziunea, transformînd-o sau într-o „cunoștință rațională" sau în una „irațională". Această soluție nu are o semnificație istorică prea mare, întrucît, ceea ce ea cuprinde ca element de valoare permanentă, revine și în a doua soluție, însă cu un corectiv necesar : credința

nu *este* ci *devine* știință, ceea ce presupune că, inițial cel puțin sunt deosebite.

A doua mare soluție urmărește, nu mai puțin, armonia dintre știință și credință, însă recurge la o altă procedură : le desparte pentru a nu se mai întîlni și ciocni, iar dacă cumva recunoaște că ele se întîlnesc, a doua soluție revine la prima. De observat, de la început, este că această soluție pornește, spre deosebire de prima, nu de la identitatea elementului rațional din credință și a științei pozitive, ci dimpotrivă de la diferența dintre știință și latura ateoretică a asentimentului, extinzînd această diferență și la factorul teoretic și chiar silindu-se să micșoreze valoarea acestuia. Credința e prezentată uneori ca un act extrateoretic, cu obîrșia în zona irațională. Printre contemporani, diferența radicală este susținută de *Gustave Le Bon* în mai toate operele sale de psihosociologie, dar mai ales în *Les opinions et les croyances*. „Credință și cunoștință constituie două moduri de activitate mentală foarte distincte și de origine diferită“ [1]. Originea credinței este inconștientul, este pasionalul, deci involuntarul, ceea ce explică puterea imensă a credinței, rezistența ei împotriva argumentării. Savoir et croire sont toujour des choses dinstinctes (6). Singurele revoluții adevărate sunt acelea ce reînnoiesc credințele unui popor, de aceea ele sînt rare.

Avem de observat întîi că opoziția dintre știință și credință (ca adeziune) trebuie să sufere o îngrădire, adică, această opoziție nu e completă. Ea ar fi completă, dacă credința n-ar fi știință în nici un fel. Știm că înlăuntrul credinței se află ne-

[1] G. Le Bon, *Les Opinions et les Croyances*, 1911, p. 5.

cesar o componentă teoretică, altminteri credința ar fi un gest orb și brutal. Însă ne reamintim că știința, pe lîngă sensul restrîns, are și o accepție mai largă, anume subliniază caracteristica omului de a fi conștient, de a lua conștiință de ceva, adică de a exprima clar, prin frazare, ceea ce e trăit sau dat, indiferent dacă datul e real sau ireal, dacă e constatare sau pricepere, deci dacă e cunoaștere sau adeziune. Necesitatea de a introduce acest al doilea sens al științei a fost impusă de confuziile arătate mai sus. Se vorbea de o „știință (cunoștință) irațională". Partea de adevăr e că credința (în latura ateoretică) e o știință (cunoștință) în sensul general de „luare de con-știință", nu însă în sensul restrîns. Deci, prima soluție nu făcea deosebire între cele două înțelesuri ale științei ; a doua o face excesiv, uitînd că în credință se cuprind ambele sensuri ale științei, după cum privim un factor sau altul al credinței.

Trecînd acum la cele două varietăți principale ale soluției din urmă se impune a da la iveală gravele confuzii care au viciat problema și dezlegările istorice ale raportului dintre credință și știință. Confuzia primordială este considerarea credinței ca un factor ce se poate compara în orice privință cu știința. Aceasta reiese destul de lămurit din examenul celor două varietăți.

Cea dintîi varietate interpretează diferența dintre credință și știință, ca o diferență de punct de vedere, de metodă, deci ca un fel de cunoaștere distinctă, referitor la același „adevăr" sau domeniu real. S-a văzut că știința și credința nu sunt moduri sau metode diferite de a cunoaște unul și același obiect, ci credința este parțial o cunoștință (știință), parțial nu e cunoștință (știință). Expresia „două moduri diferite" ne îndeamnă să admi-

tem că există două moduri de a cunoaşte realul, unul raţional şi celălalt iraţional, implicaţie care susţine şi prima soluţie (a identităţii), însă cu modificarea că aci avem o trecere de la una la alta, trecere care a fost numită cu o expresie echivocă : „raţionalizarea credinţei", adică, transformarea în teoretic şi aceea ce în credinţă este şi rămîne a-teoretic.

A doua varietate păstrează eroarea celei precedente, afirmă deci două moduri diferite de cunoaştere, dar încearcă să justifice deosebirea, admiţînd două domenii distincte : sensibilul şi suprasensibilul, natura şi supranatura, lumea şi ultralumea. Am respins teoria celor două moduri ; ce vom spune de teoria celor două domenii ? De bună seamă, credinţa şi ştiinţa au domenii diferite, în prima linie, cerute de cele două grade de cunoaştere din aceste două valori. Despre obiectul specific credinţei s-a vorbit înainte şi se vor mai spune cele strict trebuitoare într-un capitol următor. Relevăm că obiectul credinţei, supranaturalul, are ca atribut aceeaşi spiritualitate pe care o cunoaştem mijlocit sau nemijlocit din propria experienţă. Nota de supranatural nu derivă atît din însăşi spiritualitatea, care e identică oriunde există, în cer sau pe pămînt, ci în puritatea şi infinitatea ei, deci în coeficientul absolut. De aceea, recunoscînd deosebirea de domenii corespunzătoare credinţei şi ştiinţei, să fim zgîrciţi în ce priveşte întinderea lor. Să nu introducem această deosebire şi acolo unde nu trebuie, numai din dorinţa de a salva orice fel de credinţă, cum se constată în următoarea întîmplare povestită de Hermann Keyserling în a sa *Călătorie în jurul lumii a unui filosof*. Un savant englez cunoştea un astronom indian care, format în metodele ştiinţifice occidentale era capabil de

a calcula fără eroare o eclipsă iminentă de soare. Cînd umbra lunii a început să cuprindă globul nostru, potrivit prevederilor sale, chiar în acea clipă astronomul indian merse în grabă la o tobă, în care începu să lovească. pentru a izgoni, potrivit unei credinţe ancestrale, duhul cel rău care ameninţa să devoreze mîndrul astru al zilei. La observaţia că atitudinea sa e lipsită de logică, el răspunse fără ezitare, ca om adînc convins, că ştiinţa şi credinţa posedă fiecare un domeniu propriu şi că ele, de aceea, trebuiesc riguros separate.

Teza kantiană, fundînd credinţa pe raţiunea practică, pare că respectă odată cu raţiunea (teoria) şi latura ateoretică a credinţei, însă el înţelege prin aceasta să înlăture orice teorie pură şi să păstreze numai latura ateoretică. Procedeul ar însemna o sărăcire a credinţei. Însă Kant merge mai departe ; el face din raţiunea practică un mod distinct de cunoaştere, o cunoaştere iraţională. Idealismul speculativ postkantian prezintă credinţa ca o treaptă pregătitoare, ca un moment inferior, înlăuntrul Raţiunii teoretice, de aceea transponibil pe planul superior al Conceptului, al Raţiunii teoretice.

În sfîrşit, teza neocriticistă a non-obiectivului are scăderea că ignoră inspiraţia sa curat mistică, deci şi confundarea misticismului şi a credinţei. Dumnezeu este non-obiectivul, nedatul, numai în sensul de Nedeterminat sau Nedeterminabil, însă aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu e un obiect, afară numai dacă nu socotim viziunea mistică drept o simplă trăire, un mod de a exista, nu un mod de a cunoaşte, cum am încercat noi a statornici. Religia însă vorbeşte de Dumnezeu, cum vorbim despre orice alt obiect. Schumann observă că în creştinism interesează cunoaşterea lui Dumnezeu

ca obiect, nu trăirea non-obiectivului (*Op. cit.*, 196). Această stranie poziție a obiectivului care nu e obiect, precum și invers a non-obiectivului care e totuși un obiect, se explică destul de bine în ipoteza idealistă că tot ce este obiect e un produs al eului, al conștiinței. *Cum Dumnezeu nu e produsul conștiinței, rămîne să proclamăm că Dumnezeu nu este obiect.* Totuși ne pronunțăm asupra lui, urzim dogme și doctrine care au ca temă Divinitatea, întocmai ca la orice obiect. Mai ne reamintim că farmecul puternic al idealismului rezidă în fondul lui mistic. Conștiința este „creatoare" de obiect numai fiindcă ea s-a contopit mistic cu Divinitatea, Puterea creatoare. Înțelegem acum de ce K. Heim socotește deopotrivă pe Dumnezeu și Eul ca non-obiective, ca dincolo de spațiu, timp și categorie, deci ca condiții de existență a tuturor obiectelor, fără a fi ele însele obiecte. Există în idealism o logică ascunsă a doctrinei, e logica transpunerii misticismului în idealism. Și totuși idealismul își închipuie că e doctrina filosofică cea mai sigură științificește.

6. ESENȚA RELIGIEI ÎN GENERE ȘI A CREȘTINISMULUI INDEOSEBI

Mai mult decît orice altă funcție culturală a omului, religia ridică mari greutăți în calea unei bune definiri a ei, deși definirea trebuie să fie începutul și sfîrșitul oricărei sforțări de înțelegere, recompensa bine meritată. Însuși faptul cercetat, religia în cazul de față, ne este atît de familiar încît ne scutește de operația plicticoasă a definirii, a însăilării calităților esențiale, totuși o descripție

sau un examen critic îndeamnă, cel puțin, spre o concluzie clar formulată, spre o rezumare a analizei.

Care este esența religiei? Definițiile religiei se întind numeroase și contradictorii [1]. Noi nu rîvnim să îmbogățim tabela definițiilor cu una inedită, ci să desprindem pe aceea impusă de o interpretare neprevenită a faptelor. Religia, chiar și aceea lipsită de ideea de Dumnezeu, cum e budismul, se îndreaptă spre *Sacru* (Sfînt) al cărui contrar este *Profanul*. Orice abatere de la *respectul*, apărat de *interdicții* care sînt substratul Datoriei, orice neîmplinire a prescripțiilor ce apără Sfințenia, este o *impuritate*, un *păcat*. Ideea de păcat, de impuritate, este un factor prim al religiei, chiar dacă păcatul nu are o referință directă la morală, ci exprimă o situație ontologică, anume, proprietatea de a aparține ordinii profane. Tot ce e creatură, natură, este ontologic o existență profană, impură, supusă păcatului. Aceasta e poate sensul *păcatului originar*: impuritatea inerentă creaturii, cîtă vreme nu participă la sacru, deci nu se sfințește. „Noțiunea de păcat este așa de familiară și universală încît, pentru multe spirite, religia operează numai cînd omul este în necazuri și cînd le crede datorate ruperii relațiilor ideale între el însuși și lucrul adorat" [2].

Esențialul religiei, sacrul, a fost recunoscut deopotrivă de un sociolog pozitivist, de Emil Durk-

[1] O înșirare de felurite definiții ale religiei oferă: James Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux*, 1914 (Apendice) și P. Ortegat, *La philosophie de la religion*, 1938, pp. 10—24.

[2] Théodore Robinson, *Introduction à l'histoire des religions*, 1929, p. 33.

heim [1], ca și de un teolog cu înclinare spre iraționalism, Rudolf Otto *(Das Heilige)*. Dar religiile au apelat și la alte determinări ale religiosului, menite a îmbogăți conținutul Sacrului, conținut mai mult negativ. Divinul este „Absolutul", iar religia, spune catolicul *Paul Ortegat* [2], reprezintă „simțul Absolutului" (le sens de l'Absolu). De asemenea, Divinul este „transcendent", deci, „dincolo" de ordinea natural-umană, este „infinitul", în sfîrșit, el este „eternul" sau dincolo de timp, metafore sau determinări de asemenea negative care sugerează o determinare mai adîncă. În adevăr, toate aceste atribute, originar religioase, au fost extinse la alte domenii: morală, metafizică, estetică și prin aceasta ele se înfățișează ca „raționalizări" ale credinței religioase.

Nota, care evocă esența proprie religiei, face din sacru ceva „*cu totul altfel*" decît viața obișnuită, sensibilă sau naturală. Religia înseamnă o răsturnare a vieții empirice, o infinită depășire a lumii sensibile, o convertire a existenței, o nouă orientare a destinului și ținutei individuale. Religiozitatea are drept caracteristică tendința „heterologică", întrevăzută și de Jules Lachelier „Starea de conștiință, care singura, poate, merită, după mine, să fie numită religioasă, e starea unui spirit care se vrea și se simte superior oricărei realități sensibile, care năzuiește liber spre un ideal de puritate și de spiritualitate absolută, un ideal radical eterogen față de tot ceea ce, în el, vine de la natură și constituie natura" [3]. Am calificat sacrul drept „cu totul altfel" nu însă „cu

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912.

[2] Paul Ortegat, *Op. cit.*, p. 23.

[3] J. Lachelier, *Oeuvres*, vol. II, 1933, p. 166.

totul altul" (das ganz Andere), cum propune R. Otto, de aceea nu putem ocoli o explicație cu concepția acestuia, atît de apreciată și de discutată în vremea noastră. E o concepție care instruiește și pe cel ce se mișcă pe alt plan.

Plecînd de la definirea religiosului ca „Sacrul", Otto nu se mulțumește cu această definire care a trecut și în morală („sfîntă Datorie", etc.) și deci s-a raționalizat, ci sapă mai adînc ajungînd la stratul „irațional". Sacrul e Numinosul (de la Numen = Putere divină), deci exprimă voința excepțională a Divinității, voința ce posedă următoarele calități ireductibile : e „maiestuoasă", „augustă", „energică" fără margini, și de aceea e „cutremurătoare", „fascinantă", „stranie", „imensă", etc. Toate aceste calități fac din Numinos un „mysterium tremendum", *„mister* care rezumă sentimentul avut în fața sacrului : el este „cu totul altul" (das ganz Andere), e uimitorul, paradoxul, antinomicul, ceea ce ne covîrșește prin „stupoare". Uimirea decurge din aceea că Numinosul e cu totul străin ; paradoxul decurge din aceea că enunțurile religioase sînt contra rațiunii ; iar antinomicul din acea că enunțurile se frîng și se contrazic între ele.

În sfîrșit, pentru Otto, sacrul e o „categorie *a priori*", o categorie abisală sau a inconștientului. Apelul la abisul inconștientului trădează fondul mistic al calităților divine. „Prin momentele *iraționale* ale categoriei noastre de sacru suntem îndreptați spre ceva mai adînc decît spre «rațiunea pură» — cel puțin în sensul ei obișnuit —, anume spre ceea ce mistica a numit, cu drept cuvînt, Seelengrund" *(Das Heilige,* ediția 15-a, 1926, p. 147).

Nu trecem cu vederea că Otto admite și momente raționale în categoria a priori de sacru.

Dorim să ne explicăm întîi cu determinarea primă : Numinosul e „cu totul altul". Avem temeiuri puternice de a nu primi definirea religiosului prin „cu totul altul" și de a o înlocui prin „cu totul altfel", ceea ce nu e o modificare secundară, și, cu atît mai puțin, verbală. Deosebirea este nu numai reală, dar și de o semnificație decisivă. Poate că în înseși cuvintele de „altul" și „altfel" deosebirea n-a găsit expresia adecvată. Noi însă privim dincolo de cuvinte la lucruri, iar acestea sunt evident deosebite.

„Altul" implică o realitate unică, incomparabilă, pentru care n-avem nici o măsură, pe scurt, o realitate ce pretinde a fi „dincolo de orice experiență și dincolo de rațiune". Așa prezentat, „cu totul altul" își trădează substratul și inspirația, concedată și de Otto : este experiența mistică a Unității nedeterminate. Așadar, expresia „cu totul altul" oglindește motivele cele mai adînci ale misticismului. Dimpotrivă, „cu totul altfel" este expresia credinței. În acest chip, cei doi poli ai religiozității, polul apropierii pînă la identitate și polul depărtării, al distanței, primul fundamentul misticismului, al doilea fundamentul credinței, se apropie și se împacă.

„Altfel" permite, dimpotrivă, comparația și postulează un teren comun. Afirmarea divinului presupune *în același timp* o realitate total diferită, dar și una care nu e lipsită de asemănări cu aceea cunoscută nouă din experiență. *Aceleași lucruri, însă, altfel.* Este deopotrivă o eroare a spune că Dumnezeu n-are nimic comun cu lumea, cu experiența obișnuită, ca și a spune că se confundă cu lumea.

cu experienţa ordinară. Credinţa pendulează între aceste două situaţii extreme, între totală deosebire şi totală asemănare. Aşa se explică rolul pe care îl îndeplineşte noţiunea de *analogie* în teologie ca şi în metafizică. Analogia uneşte în sine diferenţa radicală şi asemănarea ; ea uneşte separînd şi separă unind. Că interpretarea noastră e cea bună, dovedesc atîtea documente, între care aşezăm în primul rînd un pasaj din *Confesiunile* lui Augustin (11, 9, 1), invocat de Otto în sprijinul teoriei sale, în timp ce el pledează pentru teza noastră. Augustin se întreabă, cine este acela care i-a străpuns inima fără a o răni (et percutit cor meum sine laesione) şi răspunde apăsînd pe sentimentele sale faţă de Acela : „mă înfior de groază (Inhorresco), întrucît nu sunt asemenea lui (dissimilis ei sum) ; mă înflăcărez (inardesco), întrucît sunt asemenea (similis) lui".

Explicaţia noastră trece acum la noţiunile fundamentale de „mister" şi „miracol", de asemenea postulate de iraţionalismul religios al lui Otto Misterul se referă mai ales la obiectul religios, la sacru, şi explică vibrarea în om a sentimentului de stupoare, fascinare, etc.

Termenul de mister e familiar religiei de multă vreme. El s-a infiltrat treptat, mai ales în vremea noastră, şi în sfere extra-religioase, chiar în ştiinţă, devenind un cuvînt lesne întrebuinţat, tocit, un fel de *tarte à la crème*. În ştiinţă el e luat şi în accepţia de „necunoscut, pînă acum" sau în accepţia de Incognoscibil, de „enigmă" definitivă. Cum nu vrem să examinăm aci termenul de mister în

toate aspectele sale istorico-sistematice [1], ne mărginim la o sumară, dar neapărată analiză. Noţiunea de mister nu e o noţiune de ordin pur teoretic, cum şi astăzi se admite, deci, ea nu exprimă faptul că sunt obiecte ce nu pot fi cunoscute în nici un fel, din cauza unor limite de netrecut, fie că limitele sunt subiective, deci inerente puterilor noastre finite, fie că sunt obiective, deci legate de natura „iraţională" a lucrurilor. Dacă luăm în serios limitele eterne ale cunoştinţei în faţa unor anumite obiecte, trebuie să ajungem la încheierea că despre asemenea obiecte, despre „cu totul altul", nu se poate vorbi nimic şi e ca şi cum n-ar exista. Iar dacă totuşi vorbim, ele nu mai sunt „cu totul altul", nu mai sunt un mister. S-a spus însă că e posibilă o „revelare" a misterului, fără ca acesta să-şi piardă caracterul de mister. Această soluţie, teoreticeşte, este contradictorie. Ea îşi primeşte semnificaţia acceptabilă în cadrul interpretării noastre. Dar insuficienţa misterului teoretic e trădată şi de o altă consideraţie. Nimănui nu-i este îngăduit a vorbi de un mister teoreticeşte definitiv, dacă nu are la îndemînă tot ce se poate cunoaşte vreodată, deci, dacă nu se crede îndreptăţit a angaja tot viitorul. El ştie, de pe acum, tot ce se va putea şti şi nu se va putea şti. Pretenţia unei asemenea anticipări este nelalocul ei.

Noţiunea de mister e o noţiune practică, adică o noţiune rezemată în prima linie, dacă nu exclusiv, pe funcţia de creaţie, de realizare. Ea este specifică actului de credinţă, mai mult decît actului

[1] Recomandăm ca punct de plecare studiul lui Benedetto Croce, *L'ombra del mistero*, publicat în lucrarea *Il caracttere della filosofia moderna*, 1941, iar în traducere franceză în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1940, No. 2 (Avril).

mistic, tocmai fiindcă actul de credință nu e pură teorie, ci o înfrățire, o întîlnire, a teoreticului și practicului. Impresia de mister, de stupoare, exprimă distanța, tensiunea, dintre teorie și practică. dintre ceea ce este și ceea ce dorim, dintre constatare și așteptare.

Insă și șovăirea conștiinței umane în aprecierea religiei, aci ca fiind îndreptată spre „existența necondiționată", aci dimpotrivă ca un focar de iluzii, ca o proiecție a Omului, a Societății pe ecranul infinitului, ca un „opiu al poporului", adaugă ceva la impresia de mister și straniu.

Ori de cîte ori starea de fapt nu e proporțială stării de drept, ci mult inferioară, acesteia, ori de cîte ori speranțele noastre sunt înșelate, se ivește sentimentul misterului. Obiectul crezut este un mister, fiindcă el cuprinde o mare disproporție între momentul teoretic și momentul practic. Teoreticește, obiectul crezut exprimă a Spiritualitate pe cît de infinită și externă, tot pe atît de obscură și incertă. Practic, obiectul crezut păstrează toate însușirile teoretice, dar le adaugă afirmarea categorică, asentimentul irezistibil, exaltarea interiorului, dăruirea persoanei. Misterul țîșnește din această nepotrivire intimă a credinței ca teorie pură și ca angajare practică. Angajarea practică față de Spiritualitatea absolută provoacă sentimentul de cutremurare, straniu, fascinare, energie, etc. Numai în acest sens se poate vorbi de sacru sau numinos ca de un mysterium tremendum [1].

[1] Ideea de mirare, de uimire, ca izvor al credinței se intîlnește, după Clement, în *Tradițiile lui Matei* și în *Colecția de cuvinte ale lui Iisus* (Aimée Puech, *Histoire de la litterature grecque chrétienne*, Vol. I, 1928, p. 173).

În conexiune cu ideea de mister se află ideea de *miracol* sau minune, a cărei formă originară, aproape uitată, se cere restabilită. Miracolul nu e, cum cere părerea cea mai răspîndită, o derogare de la legile naturii, o abatere de la cauzalitatea fenomenelor, o întrerupere a determinismului empiric, explicabilă prin acțiunea Ființei eterne și supreme care a sădit în lucruri legile și tot ea suspendă trecător eficacitatea lor. O asemenea definire e rațională și scientistă, întrucît presupune o ordine strict deterministă a naturii, o legalitate asemenea celei din noua știință a naturii. Definirea e străină mentalității în care a germinat creștinismul și s-au scris Evangheliile, pline de povestiri asupra minunilor, în sfîrșit, în care au înflorit toate religiile „misterelor" păgîne. Pentru creștinismul, ca și pentru păgînul, acelor veacuri născătoare de religii, minunea nu era problematică, nu ridica greutăți de înțelegere. Asupra acestui punct domnea deplin acord între păgîni și creștini, miracolul era ceva de sine înțeles, de aceea minunilor lui Iisus corespund minunile neoplatonicului Apollonios de Tyana, a cărui biografie sau hagiografie e datorată lui Philostratos.

Ce era pentru acele timpuri minunea ? Minunea era tot una cu fenomenul neobișnuit, excepțional, „supranatural", caracter care este numai un alt cuvînt pentru trăsătura esențială a religiosului, a sfîntului : e „cu totul altfel". Augustin o știa bine, cînd definea minunea un fenomen contra naturae modum qui nobis est usitatus [1].

Minunea nu stă în contradicție cu ordinea cauzală, nici la primitiv, care acceptă un cauzalism uni-

[1] Citat de Robert Jelke, *Religionsphilosophie*, 1927, p. 255.

versal ; ea este însă excepția, hazardul, posibilitatea de a fi altfel, care este tolerată de însăși legea naturală. „Dar aceste excepții, spune Maurice Pradines, sunt evident tot așa de legale și naturale ca și cazurile normale ; și, de altă parte, este evident că cea mai vastă cunoștință a legilor naturale nu va putea opri ca masa evenimentelor celor mai banale din zilele noastre să scape oricărei prevederi și ca lumea, cum spune Cournot, să fie o *istorie* ireductibilă la orice teorie pe care o putem construi. Sau acesta e dublul domeniu al miracolului ordinar" [1].

Există și un miracol mai puțin obișnuit, însă totdeauna miracolul presupune, alături de caracterul de neobișnuit, de *în afară* de experiența comună, de „fără analogie" cu celelalte obiecte, și caracterul de a fi în relație cu sufletul credinciosului, cu subiectul religios. Acest al doilea caracter e însă mai semnificativ, întrucît el domină în experiența religioasă pe celălalt al excepționalului. *Minunea există numai în domeniul religios, deci, numai pentru o conștiință credincioasă.* Ceea ce decide caracterul minunii nu e raportul ei cu legile naturii, ci cu subiectul religios. „Primară nu e chestia, cum se comportă fenomenul respectiv în realitate față de procesul natural, ci chestia, cum se comportă față de cunoștința procesului natural proprie subiectului „religios". (R. Jelke, *Op. cit.*, 258). Raportarea la subiect lasă deschisă posibilitatea de a considera ca minune un fenomen care pentru știința progresivă apare ca natural, întrucît fenomenul rămîne pentru subiectul religios o minune, un proces supranatural. Fenomenul miraculos se desfășoară „pe tărîmul experienței spirituale", este

[1] M Pradines, *Esprit de la religion*, 1941, p. 26.

Spiritul infinit în relație cu cel finit și prin aceasta el acționează și asupra lucrurilor.

Putem preciza acum felul propriu al minunii în accepția sa inițială. Cu acestea esența religiei primește determinări noi. Sacrul sau „transcendentul" în sensul de „cu totul altfel", nu rămîne izolat față de „imanent" și profan, ci intervine în viața de aci, se îngemînează cu lumea naturală, ia adesea înfățișarea sensibilului și materialului, deși păstrează însușirea spiritualității. Prin amestecul cu sensibilul, suprasensibilul nu se scoboară, ci înalță la sine sensibilul. Religiosul, pe linia evolutivă, exprimă o spiritualizare crescîndă, împinsă la extreme uluitoare pentru teorie, și în același timp postulează asocierea indisolubilă a Spiritului „de dincolo" cu „lumea de aci". Acum se poate înțelege mai bine, de ce religiosul nu este „cu totul altul", ci „cu totul altfel". Un „cu totul altul" nu s-ar putea insera în lumea empirică, cu care n-are nimic comun. Trebuie să existe o *înrudire de esență* între spiritul uman și cel divin.

Întretăierea transcendentului și imanentului, a supranaturalului și naturalului este marea antinomie și factorul de variație, de interioară transformare, chiar de disoluție, a religiei. În adevăr religia a pendulat între polul rațional și cel irațional, între transcendent sau suprauman și uman sau imanent, între îndepărtarea Divinului de natură și apropierea lui pînă la identificarea cu natura (panteismul) sau cu omul. Religia aci a strivit sfera sensibilă și umană prin superioritatea ei irațională, aci s-a mlădiat după acea sferă și s-a „raționalizat". Între teismul mistic, care, deși apropie pe om de Dumnezeu, face din acesta o existență absolut transcendentă naturii, pînă la deismul raționalist al gînditorilor greci și, mai ales, al celor din seco-

lul al 18-lea, care naturalizează și raționalizează Divinitatea, depărtarea pare nesfîrșită, și totuși ele sunt deopotrivă virtualități ale aceleiași religii, momente de oscilare ale complexității religioase. O religie nu cade sub acțiunea cauzelor neprielnice externe ei, ci printr-o destrămare și dezafectare lăuntrică.

Trecînd la esența creștinismului, constatăm că „eterogenul" (Lachelier), acel „cu totul altfel", mesajul care a asigurat acestei credințe o vitalitate milenară și o superioritate greu de contestat, realizează fără echivocuri nota fundamentală a religiei. Învățătura Noului Testament are ca fundament : așteptarea Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, pe temeiul raportului de iubire și de filiație — Dumnezeu e Tatăl, iar fiecare din noi e o Persoană [1]. Venirea Împărăției lui Dumnezeu semnifică completa răsturnare a ordinei profane, a întocmirilor pămîntești, este regenerarea vieții de aci prin Darurile vieții veșnice.

Asemenea oricărei minuni, venirea Împărăției lui Dumnezeu are semnificație numai în raport cu o conștiință ce crede. Împărăția lui Dumnezeu nu e o realitate politică, ci o realitate spirituală. Noutatea mesianismului lui Iisus este conceperea Împărăției ca interioară, nu însă drept o stăpînire a lumii de către Dumnezeul care răzbună poporul său. Prin Iisus dispare așteptarea în viitor, totul e coborît în conștiință. Cum spune Harnack, Împărăția lui Dumnezeu e cuvîntul lui Dumnezeu în raport cu sufletul, nu e un Tron ce stă deasupra celor ocupate de părinții acestei lumi. Însă e adevărat că disci-

[1] Ca și notele esențiale precedente, A. Harnack dezvăluie „valoarea infinită a sufletului uman în creștinism (*Das Wesen des Christentums*, 1903, p. 33).

polii lui Iisus s-au întors la ideea că Împărăția aparține Viitorului.

Corolariile inserării Divinului în uman nu sunt mai puțin impresionante : disprețul măririlor umane, exaltarea sărăciei, condamnarea bogăției și renovarea sufletului prin pocăință și renunțare. Se atacă astfel frontal esența profanului, a naturii : voința de putere și de plăcere, tendința imperialistă, de dominare și de exploatare. E o nouă înțelepciune, o „înțelepciune a morții", poate o „nebunie", care însă deschide calea vieții superioare în veșnicie. Această învățătură este o „bună vestire", o Revelare a lui Dumnezeu, în mai multe momente, începînd cu Moise, continuînd cu Profeții și culminînd în Încarnarea Fiului lui Dumnezeu, suprema îmbinare a Divinului și Naturii, a transcendentului și umanului.

7. VALOAREA TEORETICĂ ȘI PRACTICĂ A RELIGIEI

Suntem solicitați acum de o ultimă întrebare, după ce am cunoscut esența creștinismului : care este valoarea de adevăr, valoarea teoretică a religiei ? Deprinderea noastră de a gîndi avînd în față **faptele și rezemați** pe date respinge a convinge **religioasă**, destul de răspîndită încă în vremea noastră, convingere alimentată de idealism, avînd ca exponent mai recent pe Leon Brunschvicg în opera *La raison et la religion*, 1939. Idealismul e unul din motivele dizolvante ale religiei [1], cu tot substratul **său mistic** sau tocmai din cauza acestui substrat — precizare care nu surprinde pe cel ce a dat la iveală motivele veritabile ale misticismului. Idealismul

[1] Eduard Spranger, *Der Kampf gegen den Idealismus*, **1931.**

suprimă din sistemul de raporturi reciproce dintre Dumnezeu și om pe unul din termeni, pe Dumnezeu, și păstrează numai pe om, a cărui conștiință, fie prin mecanismul psihologiei, fie, mai ales, prin atributele ei de „activitate spontană", creează pe Dumnezeu sau, mai mult, se afirmă pe sine ca Dumnezeu, ca Logos, ca Rațiune, înlăturînd dizgrația eclectismului sau a concesiilor făcute ontologicului. Religia e veșmîntul simbolic al puterii creatoare a Eului, a Rațiunii, a „eului spiritual" opus „eului vital". „Intuiția infinitului și eternului, liberată de orice prejudecată ontologică, de orice imaginație transcendentă, se cuvine să spunem că ea conduce, nu la Dumnezeu prin Verb, ci la Dumnezeu care e Verbul, și la un Verb care, ca și Dumnezeu însuși, nu primește să se lase divizat și dedublat" [1]. Idealismul uită însă izvorul adînc al inspirației sale : identificarea conștiinței umane cu suverana conștiință creatoare a Divinului. În schimb, creștinismul păstrează și exaltă neatîrnarea și ireductibilitatea conștiinței umane în fața celei divine. De aceea, noi luăm ca dat raportul ontologic dintre Dumnezeu și sufletul uman și căutăm legitimarea lui critică.

Ce este adevărat în obiectul religiei ? Care sunt momentele de realitate ale experienței religioase ? Poate că e nimerit să reamintim și aci, în cazul credinței, că noi urmărim a garanta un minimum de realitate universal valabilă și că, mai departe, noi nu uităm că și la credință, ca în misticism și chiar în știința cea mai pozitivă, se împletesc realul și irealul, obiectivul și subiectivul, demonstrabilul și indemonstrabilul, verificabilul și inverificabilul. Așadar, ne întrebăm : de ce sacrul e „cu totul altfel" și totuși el se inserează în lumea noastră, în ordi-

[1] L. Brunschvicg, *La raison et la religion*, 1939, p. 66.

nea obișnuită ; de ce Dumnezeul creștin este „transcendent", este infinit superior lumii noastre, și totuși prin Fiul său a luat corp uman și a pătimit în ordinea naturală ? Răspunsul va avea să dea la iveală specificul religiei și creștinismului.

Sacrul are ca substanță sau conținut esențial *Spiritul*, a cărei realitate domină afirmațiile religioase de la treapta cea dintîi a preanimismului, îndreptat spre o spiritualitate impersonală și ocultă, trecînd prin animism, pînă la monoteismele supreme.

Noua cercetare a manifestațiilor religioase, mai ales la popoarele primitive [1], ne documentează că reprezentările religioase sunt determinate, nu atît de impresiile produse de puterile și fenomenele naturii, cît de acelea produse de viața omului social, oarecum de „spiritualitatea" lui. Geneza religiei evidențiază următoarele principale popasuri : reflecția asupra morții duce la cultul „spiritelor", apoi la acela al „strămoșilor-zei", în fine, la cultul puterilor însuflețite ale naturii. Cauzarea vîntului, ploii, apariția soarelui, etc. constituie funcția cea mai de seamă a zeilor veneraţi de clan sau trib.

Pretutindeni credința are ca obiect realitatea spirituală. Nici budismul, care nu cunoaște un Dumnezeu, nu face excepție, întrucît și el are la bază o spiritualitate indistinctă, numită de aceea Nirvana, în care credinciosul se scufundă ca într-un ocean de liniște și beatitudine. Spiritualitatea alcătuiește în religie fondul de experiență și de rațiune. În această privință experiența obișnuită și cea religioasă sunt comensurabile : spiritualitatea e una și aceeași.

[1] Heinrich Cunow, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens*, 1913, p. 125.

De aci încolo începe deosebirea. După nota identică, aceea a deosebirii. Spiritualitatea primește coeficientul infinitului, absolutului, eternului, transcendentului, supraexistentului, așadar, e intensificată nelimitat totalizînd astfel perfecțiile. Pentru a nu face din religios, mai ales, din Dumnezeu o proiectare a omului pe ecranul infinitului, cum au susținut și susțin filosofi (de pildă, Feuerbach), psihologi și sociologi, experiența religioasă a determinat divinul ca fiind „cu totul altfel". Cum n-am primit identificarea, propusă de R. Otto, a lui „cu totul altfel" și a lui „cu totul altul", nu putem primi nici ordinea stabilită de el între „cu totul altul" (pentru noi, „cu totul altfel") și spiritualitate. El susține că la început stă experiența irațională a numinosului, a „misterului înfiorător", și urmează ca o *„raționalizare"*, spiritualizarea. Pentru noi, fără spiritualizarea latentă, nu s-ar fi înfiripat sentimentul religios.

Intensificarea infinită și eterogenitatea spiritualității religioase nu înseamnă o depășire a experienței, ci numai lărgirea ei maximă, potrivit naturii intime a experienței. Experiența nu tolerează limitare, închidere. Cum se va desluși îndată, însăși intensificarea infinită și nota „cu totul altfel" sunt impuse de felul de a fi specific al spiritului și chiar suntem surprinși că nu s-a relevat pînă acum, cel puțin, în măsura cerută de fapte, această consecință a spiritualității. Impresia de depășire a experienței și rațiunii înșală, fiindcă se pornește din capul lacului de la un înțeles strîmt, ales anume pentru a compromite experiența. În religie, ca și în alte domenii, pînă acum abuziv sustrase experienței, experiența e lărgită în scopul de a îmbrățișa cît mai mult din fapte și explicațiile lor, altfel spus, pentru a da ideii de cauză toată întinderea ce comportă.

Asupra notelor diferențiale ale religiosului, în cadrul experienței, se va reveni îndată. Ținem acum să luminăm aspecte care probează complexitatea fenomenului religios și deci legăturile lui cu experiențe indiscutabile, cu acelea sugerate de vitalitatea pură.

Păstrăm înaintea ochilor ca un îndreptar cuvintele lui Pascal din acel patetic Memorial mistic [1], scris de el pe un pergament și găsit cusut în căptușeala hainei sale : „Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob, nu al filosofilor și savanților". Ținînd seama de această necesară luare aminte, ne întrebăm cu îngrijorare : definirea lui Dumnezeu printr-o spiritualitate, fie și supremă, nu este o înstrăinare etico-filosofică de la natura autentică a religiei ? Noi menținem definirea, însă îi dăm o precizare importantă, sprijiniți pe magistrala analiză a religiei, întocmită de psihologul Maurice Pradines sub titlul de *Esprit de la religion*, 1941.

Spiritualitatea religioasă, în accepția ei originară, nu este, scrie Pradines, spiritualitatea conștientă și voluntară, asupra căreia se poate exercita puterea de persuasiune, ci este spiritualitatea obscură, ocultă, neintenționată a somnambulismului, a instinctului, a iubirii ca un mijloc de a vrăji, de a poseda și de a dispune de un suflet. Această spiritualitate este legată intim de vitalitatea oarbă ; ea e o putere magnetică, producătoare a „sentimentului panic", putere asupra căreia nu avem influență decît prin forțele oculte din noi, prin vraje, incantații, cuvinte obscure. Raportul dintre om și aceste forțe obscure, incalculabile, e un raport de sim-

[1] Memorialul se află în fruntea operei *Pensées* (ediția Brunschvicg), Garnier, p. 63.

patie, e o cauzalitate prin contagiune, deosebită și de cauzalitatea mecanică și de cea voluntară. „Viața pură, profundă, prea profundă pentru a se prinde ea însăși, îndată ce va fi socotită și aleasă ca principiu cauzal, va deveni natural sacră, de la un capăt la altul; dar, așteptînd de a fi astfel consfințită prin alegerea rațiunii, care o va înălța în adevăr pe tronul lumii, ea este de la natură izvorul unui tabu natural, ceea ce vrea să spună că ea apare ca în chip firesc *intangibilă*. Intangibilă în sens indicativ și în sens imperativ" (M. Pradines, *Op. cit.*, pp. 210—211). Încă de mult J. St. Mill a întrevăzut semnificația vieții pure în constituirea religiozității elementare, a magiei. „Între aceste obiecte (neînsuflețite) și om, există o clasă de obiecte, citeodată mult mai puternice decît omul, posedînd viață și voință, adică animalele care, în timpurile primitive, țineau un mare loc în viața omului; ceea ce ne face să înțelegem mai bine că linia de demarcație care separă natura însuflețită de cea neînsuflețită nu putea la început să fie întru totul deosebită" [1].

Înțelesul primordial al spiritualității e vitalitatea; „misterul înspăimîntător" e puterea obscură a vieții. Acest substrat al spiritualității originare se menține, aproape de nerecunoscut, și în spiritualitatea religioasă superioară, după ce voința conștientă a înlocuit instinctul ca prototip al Spiritului. Că viața e o temă a experienței, cine poate tăgădui? Viață este, cum s-a văzut, izvorul sacrului, supranaturalului. E normală consecința că sentimentul de groază, însuflețit de sacru, nu poartă pecetea iraționalului, ci dimpotrivă a raționalului, fără de care practicele și credințele primitive ar fi de neînțeles.

[1] J. St. Mill, *Essais sur la religion*, ed. 2-a, 1884, p. 146.

„Răscolirea specifică și internă care tulbură sufletul credinciosului în fața privelиștei sacrului, supranaturalului și a miraculosului, nu se poate explica decît printr-o adevărată irupere a rațiunii în domeniul vieții afective" (Pradines, *Id.*, 201).

Spiritualitatea religioasă prezintă încă o virtute, de altminteri, legată de contopirea spiritualității cu vitalitatea instinctului, a simpatiei organice. Religiozitatea nu este simplă cunoaștere a Divinului, ci o *participare* la el. Experiența participării e baza magiei ca și religiei, ea este tot una cu *Revelația,* spune Pradines, și tot una cu *Salvarea.* Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul lui Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Hegel, e un obiect de cunoaștere, nu de „alianță", de „participare", de mîntuire. Recunoscînd necesitatea participării ca moment al religiozității, cerem să se recunoască totodată o importantă distincție. Vom discrimina participația *misticismului* prin contopire și participația *credinței,* participare morală, care admite numai intimitate, fără a suprima distanța. Trecerea de la participația mistică la participația fideistă este trecerea de la magie la religie, cele două mari ramuri ale sacrului, ramuri ce se întretaie adesea și, aproape totdeauna, sunt greu de deosebit. Cu toate rezervele făcute și de Pradines, trebuie acceptată în linii mari următoarea deosebire, încetățenită de *Frazer (Rameau d'Or,* I) : magice sunt toate practicele care au ca scop constrîngerea puterilor oculte prin mijloace considerate fără greș în rezultatele lor ; sunt religioase toate practicele care au drept obiect împăcarea acelorași puteri prin rugăciuni, sacrificii pe scurt, prin adorare, și totodată prin resemnare sau acceptare a Voinței divine, oricare ar fi rezultatul rugăciunii sau ofrandelor. În acest sens, se poate spune că religia semnifică față de magie un spor de obiectivi-

tate, de desubiectivare, întrucît ea limitează puterile umane și se înclină în fața unor necesități ce depășesc omul.

Catolicul Giuseppe Graneris menține, în liniile principale, deosebirea de mai sus. Magia este arogantă, e o rebeliune față de forțele impersonale ; religia e umilă, gata de sacrificiu, e obedientă. El găsește principiul deosebirii în morală. Magia este *amorală,* desființează criteriul etic, se interesează de succes și nu cîntărește mijloacele ; religia dimpotrivă socotește că mijlocul e totul, succesul nu e nimic (G. Graneris, *La religione nella storia della religioni,* 308 și urm.). Unde Graneris se înșală e în enunțarea dogmatică a moralității oricărei religii. Religia s-a impregnat de morală numai după ce a trecut printr-o fază mai rea decît aceea a amoralității magice : prin faza imoralității, a zeilor cruzi, impulsivi și cinici.

Putem reveni la notele diferențiale ale religiosului, în cadrul experienței, pentru a marca specificul spiritualității religioase. Experiența obișnuită ne arată că spiritul e totdeauna legat de corp, este oarecum robul materiei. Religia înseamnă o răsturnare a convingerilor obișnuite prin afirmarea *fidejussivă* că spiritul divin este cu totul neatîrnat de corporalitate. Credința în spiritualitatea pură nu e însă și o răstunare a experienței în accepția largă, ci dimpotrivă, lărgirea ei. Experiența întărește că spiritul are atribute imateriale, iar filosofia a tras toate consecințele, de abia bănuite, ale imaterialității spiritului. Nu e firească dorința ca spiritul imaterial să se libereze de servituțile materiale ? Divinul dă satisfacție acestei dorințe și el primește calitățile inerente autonomiei sale. Omenirea n-a acceptat implicit niciodată ideea lui Max Scheler că spiritul, ca atare, e fără putere față de impulse și instincte,

ci dimpotrivă l-a înzestrat cu toate puterile Vieții infinite. De aceea atributul prim al Spiritualității religioase e Puterea fără margini. Tîrziu, deci după lungă evoluție, Divinul e împodobit și cu alte perfecții, în primul rînd cu acela de bunătate și înțelepciune. Atributul Putere ocultă e acela care explică provocarea sentimentelor de panic și sacru.

Raportul dintre Puterea divină și moralitate-înțelepciune e una din problemele cele mei delicate ale științei religiilor. Th. Robinson observă că numai pentru religiile mai cunoscute, binele moral se confundă cu binele religios. Altminteri, între religie și morală, legătura nu e necesară și există cazuri notorii în care oamenii au părăsit religia în interesul moralității și au devenit atei din dragoste de dreptate *(Introduction à l'histoire des religions* pp. 34—35).

Încă mai înainte, J. St. Mill se pronunțase, fără înconjur, în favoarea acțiunii exercitate de morală asupra religiei. „Ele (neajunsurile religiei) ne arată că cele mai mari progrese făcute vreodată de sentimentele oamenilor s-au împlinit fără ajutorul religiei și în ciuda ei, și că puterea (morală), care este, cum o știm acum, agentul cel mai activ al progresului, a avut atît de puțin caracterul religios, încît cea mai grea sarcină, pe care au avut-o de împlinit celelalte influențe salutare ale naturii umane, a fost de a reforma religia însăși" [1]. În altă parte el scrie : „Religia a fost puternică, nu prin forța sa intrinsecă, ci fiindcă a avut în mînă o altă putere mai eficace". *(Id.,* 81). Această putere e „opinia publică". Bentham a arătat că sancțiunea religioasă, fără sprijinul opiniei publice, nu are efect asupra conduitei (84). De asemenea, ori de cîte ori morala e pre-

[1] J. St. Mill, *Essais sur la religion*, ediția 2-a, 1884, p. 69.

zentată, pentru a-i întări răsunetul, ca avînd o origine supranaturală, devine stereotipă, cum e legea, din aceleași motive, pentru sectatorii Coranului.

Ceea ce ne umple sufletul de uimire, cînd privim „metamorfozele credinței" e că religia debutează cu bestialul ritualului magic și se încoronează cu angelicul religiilor morale și filosofice. Metamorfoza nu e operată dintr-o necesitate interioară sentimentului religios, care e îndreptat spre Forță, nu spre Iubire și Înțelepciune. Unirea religiei și moralei este „străină — scrie Pradines [1] — naturii celor două discipline în realitate incomensurabile". Contrar concepției sociologice, autorul citat nu identifică practica religioasă și practica morală, și nu declară morala ca principiul religiei (Durkheim) sau scopul ei (C. F. Tiele). Morala și filosofia au determinat spiritualizarea religiozității. „Morala și filosofia au fost adevăratele puteri spirituale care au permis teismului și, prin el, întregii mistici, cucerirea spiritualității sale" *(Op. cit.*, 321). Putem adăuga : evoluția religiei e determinată nu numai de influența factorului rațional, intelectual sau științific, dar mai ales de trecerea de la contopirea mistică la actul de adeziune, la credință. Se știe că în credințe se cuprinde neapărat momentul cognitiv sau rațional.

Întorcîndu-ne la adevărul creștinismului, se constată că între Spiritul absolut, neatîrnat de corp, transcendent „lumii", și sufletul omului înlănțuit de corp se cască o genună, e ceea ce desparte purul și impurul, sfințenia și păcatul. Pentru „răscumpărarea" sufletului uman impur, pentru sfințirea și salvarea sau nemurirea lor, era nevoie de un act de jertfă de care omul nu era, de la înce-

[1] M. Pradines, *Esprit de la religion*, 1941, p. 322.

put, capabil. A trebuit ca Spiritul pur, în infinita sa iubire, să primească prin Fiul său, corp uman, să sufere, pentru a face posibilă sfințirea omului. E o temă constantă a Părinților de la Ireneu că Dumnezeu-Fiul s-a umanizat, a devenit Hrist, pentru ca omul să se îndumnezeiască.

Situația spiritualității pure are răsunet și în putința noastră de a-l cunoaște. Nu mai e un paradox că Spiritul pur, care datorită perfectei sale autonomii posedă atotputernicie, nu e cunoscut cu evidența cu care sunt date lucrurile particulare ale lumii. N-ar trebui ca Dumnezeu să fie cunoscut nemijlocit și cu o certitudine superioară lucrurilor particulare? Aporia aceasta a dat naștere la cele mai ciudate explicații, din care cea mai acceptabilă ar fi aceea schițată de Kant: însuși Dumnezeu a întocmit conștiința noastră în așa fel, încît ea să nu ajungă pînă la el, numai pentru ca voința umană să rămînă liberă, deci să se decidă fără constrîngerea pe care ar exercita-o cunoașterea voinței lui Dumnezeu. Explicația e prea complicată și în parte greșită: credinciosul pretinde că îi este cunoscută voința lui Dumnezeu. Noi căutăm explicația în două motive, extrase din experiența spiritualității. Intîi, spiritualitatea pură nu este un lucru particular printre celelalte, ci o existență excepțională, pentru care mijloacele obișnuite ale cunoștinței sînt inadecvate. Al doilea și mai ales, spiritele nu intră în legătură nemijlocită, ci au nevoie pentru comunicarea lor de mijlocirea corpului. Un spirit dematerializat nu poate avertiza pe unul materializat. De aceea fuziunea mistică între *spirite* nu e posibilă. Primul motiv decurge din infinitatea Spiritului divin; al doilea decurge din absoluta lor imaterialitate, ambele direct sau indirect certificate de experiență.

Oricît am legitima deficienţa în cunoaşterea Spiritului divin, ea rămîne un fapt ireductibil. Acest fapt, de ordin teoretic, explică structura specifică a credinţei. Experienţa religioasă are la bază un act de credinţă, în care funcţia hotărîtoare revine factorilor iraţionali. Această stare de lucruri explică două fenomene ce colorează specific credinţa. Întîi, este rolul hegemonic al adeziunii, al factorilor ziși iraţionali, în credinţă şi ca urmare e nepăsarea credinciosului adeseori faţă de partea raţională sau ştiinţifică, mulţumindu-se cu adeziunea. Factorul afectiv-motor ajunge să monopolizeze credinţa şi să o opună ştiinţei. Adevărul este că acest factor alcătuieşte puterea credinţei şi justifică funcţia ei în economia vieţii morale a omului.

Al doilea, rolul hegemonic al adeziunii alcătuieşte nu numai puterea, dar şi slăbiciunea credinţei. Slăbiciunea stă în aceea că prin vehiculul asentimentului personal pătrunde în credinţă irealul, fictivul, deci, slăbiciunea stă în posibilitatea de a crede nu numai ceea ce e real dar şi ireal, imaginar, ca în poezie. N-a existat absurditate care să nu fi fost crezută de cineva vreodată. Datorită unor credinţe, irealul devine mai puternic decît realul, aceasta numai fiindcă factorul ateoretic cotropeşte pe cel teoretic.

Pe temeiul acestei stări de lucruri, se recomandă cu stăruinţă cultivarea cu îngrijire a factorului intelectual, raţional sau ştiinţific. Rudolf Otto, altminteri, partizan al iraţionalului sau afectivului în religie, reclamă, drept neapărată întregire, dezvoltarea factorului raţional în scopul de a pune religia la adăpost de „arbitrarul misticismului" *(Das Heilige,* 80—81). Mai e nevoie să adăugăm, că şi pentru noi, raţionalul sau ştiinţificul singur nu e suficent pentru a garanta realitatea religioasă, a-

ceasta în primul rînd din cauza insuficienţelor cognitive inerente obiectului religios : infinitatea şi puritatea lui. Însă momentul raţional nu poate lipsi credinţei. Printre cuceririle mai noi ale ştiinţei religiilor este descoperirea la cele mai diferite popoare primitive, la sălbaticii din Africa apuseană, la pigmeii din Africa ecuatorială, la australieni, la melanezieni, a credinţei într-un „Mare Dumnezeu", deci a unui monoteism, pe care Pater W. Schmidt, popularizator al acestei descoperiri, a considerat-o ca un rest al unei Revelaţii monoteiste primitive, copleşite de superstiţiile degenerării. Acest monoteism este însă, în mod cert, dovada *gîndirii*, a raţionamentului, chiar la primitivi, care au ajuns la ideea că Universul are o singură cauză creatoare şi susţinătoare. Misticismul n-ar fi izbutit să garanteze acest conţinut al Unităţii. Misticismul se mişcă în Unul şi Totul, dar nu poate tolera ca Unul să creeze Totul, rămînînd distinct de acesta, deci şi de om.

Rezumînd discuţia din jurul valorii teoretice a religiei, constatăm că substratul de realitate al religiei rezidă în afirmarea unei Spiritualităţi supreme, maxime, hegemonice, afirmare inclusă nu numai în religiile propriu zise, aşadar, în cele centrate în jurul ideii de Dumnezeu sau de Divin, dar şi în religiile atee care transpun sacrul în domenii profane, fenomen atît de răspîndit printre moderni, ca un surogat al religiei tradiţionale şi ca justificare a convingerii că religia de altă dată a murit, dar că religiozitatea trăieşte şi îşi caută un nou obiect. Astfel sunt religia umanităţii, a patriei, a idealului sau valorii, a artei, a eului transcendental, a rasei, etc.

Într-o sugestivă operă cu titlul *Religii camuflate*, Carl Christian Bry înşiră cîteva din nenu-

mărateле religii de felul acesta care mișună în lumea noastră, ca de exemplu : vegetarianism, antisemitism, abstinență sau antialcoolism, astrologie, yogism, gimnastică ritmică, psihoanaliză, esperanto, tinerism, etc., etc. „Religia camuflată" se deosebește de religie în acest punct : religia spune că ultimul sens al existenței stă *dincolo* de viața fiecăruia, neatîrnat de cum ne închipuim acel „dincolo" ; religia camuflată spune dimpotrivă : *înapoia* vieții obișnuite se ascunde ceva misterios, ceva de-abia presimțit, o posibilitate nerealizată. „Adeptul religiei camuflate crede în ceva dinapoia lumii. Îl putem numi pe scurt un Hinterwelter" [1].

Religiozitatea adăpostește uneori chiar și negarea religiei obișnuite, ateismul sau materialismul. Negarea lui Dumnezeu *ascunde* afirmarea spiritualității umane care a izbutit să pătrundă în enigmele universului, să constituie o doctrină materialistă, care neagă eroic, prin spirit, existența spiritului. Deci spiritul se răzbună. Se întîmplă ca omul cel mai areligios și emancipat să fie mai religios decît se socotește în închipuirea sa, deci să se închine la un altar lăuntric cu un fanatism care uneori depășește pe acela al credinciosului tradițional, mulțumit de sine.

•

Putem aprecia acum și ceea ce se numește, cu un cuvînt imprecis, dar ușor de înțeles, valoarea practică a religiei. Dacă ideea lui Dumnezeu nu e necesară teoriei sau explicației lumii decît sub forma palidă a „cauzei prime" sau „primului motor" din metafizică, în schimb, se recunoaște în

[1] C. Chr. Bry, *Verkappte Religionen*, 1925, pp. 16—17.

genere, chiar de către cei ce au studiat religia în afară de orice poziție dogmatică sau ortodoxă, chiar de către savanții neutrali, că religia posedă o excepțională funcție dinamogenă, că exercită o acțiune de vitalizare, de înălțare, unificare interioară, împăcare cu existența, că deci e un refugiu împotriva desperării provocate de pierderea sensului vieții sub loviturile repetate ale Răului, ale suferințelor de tot felul. Religia și exaltarea vieții sunt legate cît se poate de strîns.

Notăm că nu e vorba atît de utilitatea ce decurge din însuși adevărul, întrucît o concepție recunoscută ca adevărată sau conformă realității e chiar prin aceasta și aducătoare de tot felul de folosințe, ci de acea utilitate ce este invocată, cînd argumentele ce demonstrau adevărul religiei au început să piardă din autoritatea lor. Cu pătrunderea sa obișnuită, J. St. Mill scrie : „Un argument în favoarea utilității religiei este un apel adresat celor ce nu cred, pentru a-i îndemna să practice o ipocrizie bine înțeleasă ; sau semi-credincioșilor, pentru a-i angaja să îndepărteze privirile de la ceea ce ar putea să zdruncine credința lor șubredă ; în fine, tuturor, pentru a se abține de a exprima îndoielile ce resimt, ca și cum fundamentele unui edificiu atît de însemnat pentru omenire s-ar afla așa de amenințate încît toți cei ce s-ar apropia de el ar trebui să-și rețină suflarea de teamă de a nu-l dărîma“ [1]. Există dar, pentru un spirit conștincios și cultivat, situația penibilă de a fi hărțuit de cele două tendințe nobile : spre adevăr sau spre binele general. În discuție e dar întrucît utilitatea poate fi independentă de adevărul credinței

[1] J. St. Mill, *Essais sur la réligion*, ed. 2-a, 1884, p. 64

și întrucît utilitatea e intrinsecă religiei și deci este universală sau e locală și temporară.

O legitimare generoasă a credinței religioase oferă Fechner, care, se știe, numără la un loc de frunte „principiul practic" printre cele trei principii ale credinței. Omul crede în Dumnezeu, fiindcă această credință e salutară, practic neapărată, aducătoare de fericire, pe scurt, omul crede în Dumnezeu și în tot ce stă în legătură cu acesta, fiindcă are nevoie de credință, fiindcă această credință *îl servește (Op. cit., p.* 79). Religia dăruiește mari satisfacții și are cele mai importante consecințe practice.

S-a definit adesea religia prin raportarea ei la izvorul Vieții, la un centru de infinită activitate, forță, pace, libertate, lumină, iubire. „Orice cult religios, scrie Leuba, este, esențial, un mijloc de a-și asigura mai multă viață și o viață mai bună" *(Psychologie du mysticisme,* 52). Iar H. Delacroix enunță mai nuanțat: „Irațională într-un sens, religia e prin chiar aceasta afectivă și activă; ea e sentiment adînc, încredere, încredere care exaltă; în credința religioasă (la foi), credinciosul simte o putere care îl depășește și regenerează; ea are totdeauna, chiar în formele cele mai voluntare, ceva pasiv, irezistibil" *(La réligion et la foi,* 97).

Strădania de a certifica valoarea practică a credinței poate fi întîmpinată de două obiecții foarte serioase. Pornind de la ipoteza că această credință este în adevăr utilă sau fecundă, rămîne întrebarea: este oare utilitatea criteriul sigur al adevărului, este ea marca realității? Admițînd valabilitatea teoretică a utilului, se ivește o altă greutate: este oare exact că religia e totdeauna utilă, se verifică întotdeauna că ea are numai avantaje de tot felul? Nu are religia și neajunsuri, ba chiar, nu

domină acestea, cum par a dovedi atîtea fapte istorice și culturale ? Se impune a examina ambele întîmpinări.

Este rodnicia, utilitatea, sigiliul, măsura, semnul fără greș al adevărului ? Dar înainte să cunoaștem foloasele credinței (religioase). Avantajele credinței sunt de două feluri : ea unește membrii unei colectivități, cimentează legătura socială, realizează solidaritatea printr-un crez comun ; dar totodată ea unește pe fiecare ins cu sine însuși, îl împacă cu sine și cu soarta, îi dă un reazem, un sprijin, îi asigură un refugiu. Și acum se ridică întrebarea : admițînd binefacerile credinței religioase, există oare o corespondență reală între binefaceri, foloase, și adevăr ? Fechner notează cu adîncime că numai interesele mici, numai socotelile meschine, orbesc teoria, sunt în dezacord cu realitatea, nu interesele fundamentale care prin rădăcinile lor universale și prin perpetuarea lor în timp s-au verificat și în latura teoretică. Pe acest plan, ceea ce servește mai mult are toți sorții să fie mai adecvat realității (76). E greu de admis că o eroare a putut cuprinde întreaga omenire, căci o eroare cu cît se întinde mai mult cu atît întîmpină rezistență mai dîrză și puterile pentru eliminarea ei se organizează mai spornic.

În al doilea rînd, nu este utilitatea credinței înșelătoare ? Nu are credința neajunsuri care întrec cu mult foloasele ? Se evocă, cu pornire anticlericală, crimele Inchiziției, înăbușirea sistematică a gîndirii libere, persecuțiile religioase de tot felul, pustiitoarele războaie religioase. Mai mult. Nu cumva religia e o invenție a conducătorilor pentru a stăpîni și exploata mai ușor popoarele, nu e un *instrumentum regni*, un „opiu al poporului", o poliție, un jandarm, de o calitate mai fină ?

De asemenea, nu se repetă că Dumnezeu a fost pus în serviciul cauzelor celor mai compromițătoare? Lucreţiu rezumă această convingere, întreţinută în antichitate de epicurei, în versul celebru: *Tantum religio potuit suadere malorum (De rerum natura,* I, p. 102).

Există împotriva acestei întîmpinări un răspuns drastic, aplicabil şi altor împrejurări. Religia poate avea neajunsuri şi imperfecţii ca toate instituţiile umane, chiar cele mai indiscutabile utile, cum este administrarea justiţiei, care poate fi venală şi deci abuzivă. Însă neajunsurile nu decurg chiar din conţinutul credinţei, ci din reaua ei întrebuinţare sau din falsa credinţă, şi atunci se impune nu desfiinţarea, ci amendarea sau îndreptarea ei. Cine ar cere suprimarea justiţiei, fiindcă ea e abuzivă şi coruptă? Toată lumea ştie ce e de făcut în asemenea împrejurări: se reformează credinţa, cum se reformează justiţia, iar asemenea reforme mai cruţătoare sau mai energice, păstrînd legătura cu trecutul sau rupînd cu acesta, nu sunt străine religiilor în genere şi creştinismului, îndeosebi.

Se face creştinismului un cap de acuzaţie din persecuţiile religioase, dar se uită că acestea au fost săvîrşite poate în numele lui Hrist, însă nu în spiritul lui, ci împotriva acestui spirit. Şi numai aceasta interesează în adevăr. De asemenea, religia creştină a putut să fie degradată într-o maşină politică, în mijloc de guvernare mai mult sau mai puţin samavolnică, însă sociologul german Ferdinand Tönnies observă că, din acest punct de vedere, religia are două aspecte ce se corectează: ea dă autoritate conducătorilor, face pe cei tari încă mai puternici, însă totdeodată ea ocroteşte pe cel slab, deci pune margini autorităţii şi astfel împlineşte o funcţie morală alături de cea politică. Si-

tuația aceasta nu infirmă, ci confirmă utilitatea religiei.

Astfel, Fechner este îndemnat să susțină că fără o religie, chiar încărcată de neajunsuri, acestea nu dispar ci sporesc. Dar nici nu trecem cu vederea că Pierre Bayle, acel spirit critic din a doua jumătate a veacului al 17-lea, în *Pensées sur la comète* afirma că ateismul e mai bun decît idolatria și deci că lipsa unei religii valorează mai mult decît o religie rea. Tot Fechner susține, încă mai categoric, că umanitatea stă, cade și se înaltă cu religia, cu credința în Dumnezeu, iar gînditorul elvețian Charles Secrétan scrie : L'humanité sans Dieu ne serait plus l'humanité [1].

In această din urmă privință, regretăm că nu putem fi atît de afirmativi. Religia nu e un panaceu universal, un leac suveran pentru toate relele sociale. ci ea este o puternică făptură care, cel puțin uneori, paralizează și pustiește, în loc să stimuleze și să fructifice. Cum notează *Georges Belot*, în ordinea socială noi nu avem încă experiența crucială că o societate a fost primejduită de ateism sau că îndoiala în existența lui Dumnezeu ar fi desființat buna credință și contractele [2]. Notarii nu obișnuiesc, redactînd contractele, să se asigure dacă clienții lor cred sau nu în Dumnezeu. Și apoi n-a existat pînă acum o colectivitate care *în totalitatea* ei să fi profesat ateismul. În acest sens poate că are dreptate și un ateist și materialist contemporan, *Felix Le Dantec*, să scrie : „ateul va fi totdeauna considerat ca un monstru" [3]. Însă o ele-

[1] Ch. Secrétan, *La civilisation et la croyance* ed. 3-a, 1893, p. 396.

[2] G. Belot, *L'idée de Dieu et l'athéisme*, „Revue de métaphysique et de morale", 1913, No. 2.

[3] F. Le Dantec, *L'Athéisme*, 1919, p. 3.

mentară considerație logică ne șoptește că din absența unei experiențe nu se poate infera cu necesitate că ea nu poate reuși. Aș suspecta, declară Belot, pe omul care m-ar asigura că fără credința în Dumnezeu ar fi o canalie. Aș suspecta la el sau moralitatea lui sau perspicacitatea judecății sale. Căci de unde știe el, cum ar fi dacă ar fi altfel? (*Op. cit.*, 169). În sfîrșit, autorul acesta conchide: „teama de ateism e poate ateismul cel mai profund" (176), este dovada unei neîncrederi incurabile și în puterile omului și chiar în existența lui Dumnezeu.

Deci fără puternicul motiv practic, cel pur teoretic nu s-ar fi impus niciodată cu prea multă energie și n-ar fi asigurat răsunetul unic al religiei, așadar, fără a avea nevoie de Dumnezeu, noi nu l-am fi găsit. Trebuie totuși adăogat cu Fechner că ar fi să admitem o absurditate ontologică și să sfidăm experiența, dacă am fi siliți a conceda că natura omului e în așa fel alcătuită, încît ea nu prosperă decît prin credința în ceea ce nu există, în fantasmagorii. Ar trebui să recurgem la ieftinul clișeu al „iluziilor vitale", al vitalității care nu se împacă decît cu minciuna. Firește, în cazul acesta, iluzia nu e cunoscută ca atare, căci o credință, al cărei obiect e sigur că nu e real, nu mai servește omului și acesta nu mai are nevoie de ea.. Cu toate acestea menținem că puterea cuceritoare a credinței rezidă în valoarea ei practică mai mult decît în cea curat teoretică, pe scurt, constatăm și aci prezența funcției creatoare.

Reamintind de distincția capitală între funcțiile de cunoaștere și funcțiile de creație, de modelare funcțiile „poetice", „practice", productive, instaurative, și raportînd această distincție la credința religioasă, cum am făcut la misticism, ni se impune

o concluzie analoagă : funcția de cunoaștere, nulă la misticism, dar reală în credință, nu e totuși suficientă pentru a explica ecoul profund al religiei în viața și persistența acestei excepționale forme de cultură, simbol al puterii de expansiune a vieții. Simpla credință intelectuală în Spirite desfăcute de corp și puternice a putut duce, chiar la popoarele primitive, la un monoteism ineficace, la transcendența „Ființei supreme" străină de viața noastră, *deus otiosus*, întrucît în măreția ei nu se interesează de necazurile omului, nu se coboară în lumea noastră. Axa credinței nu e pura constatare a Realității divine, ci adeziunea personală, elanul inimii. Valoarea esențială a credinței își soarbe seva din funcția de creare a vieții, din rosturile „practice" și „poetice", deci din capacitatea de înălțare a conștiințelor și de adîncă răscolire a sufletelor. Cum spune teologul protestant Frederic Gogarten : „Căci această credință stă și cade prin aceea că acela ce crede devine un altul prin acela în care crede. Această credință nu e nimic altceva, constă în nimic altceva decît în aceea că credinciosul devine altul decît era înainte... Și în această devenire-altul se cuprinde și raportul credinciosului cu realitatea. Da, în aceea că raportul credinciosului cu realitatea este acela al servirii, a-nu-mai-voi-să fie stăpîn, se face dovada că credința sa în Iisus Hrist e o adevărată credință, nu o superstiție" [1]. În acest sens, se poate repeta cu *H. Höffding* că religia are la bază principiul conservării tuturor valorilor umane, că în credință sunt concentrate valorile și raportate la real prin sentimentul vieții cosmice. *„Sentimentul care determină destinul valorilor în lupta pentru existență e sentimentul*

[1] Fr. Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, 1928, p. 83.

religios"[1]. „Relația religioasă e totdeauna caracterizată prin sforțarea făcută pentru a se alipi la conservarea a tot ceea ce, în real, are o valoare fără a se ocupa de a ști ce valoare prețuiește omul mai mult și care poate să fie concepția sa a realului". *(Id.*, 104—105).

Ca o consecință a spuselor de mai sus, se impune constarea banală că religia (deci, și credința) nu pot fi *integral* obiect de știință sau demonstrație, că în credință nu decid numai motivele raționale, argumentul. Toate argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu, îngrămădite de subtilitatea gîndirii pe cărările veacurilor, nu prețuiesc cît o credință care învinge cu o spontaneitate uluitoare frica înnăscută de moarte și merge pînă la răsturnarea tabelei valorilor, așezînd pe culmi divine ceea ce omul obișnuit nesocotește : lepădare de sine, și aruncînd disprețul asupra bunurilor celor mai prețuite ale lumii : bani, cinste, plăcerile trupului. Dacă omul de credință conservă valorile, o face numai după ce s-a străduit a le ierarhiza cu o certitudine ce fericește.

Drept încheiere, vom concentra în cîteva propoziții rezultatele obținute.

Religia prezintă o dublă polarizare : trăirea mistică și credința, însă amîndouă sînt îndreptate spre spiritualitate, a doua mai mult decît prima, contrar opiniei obișnuite care identifică misticism și spiritualitate. Polul mistic, în realizările lui consecvente, elimină cunoștința (știința, rațiunea) și volatilizează pe Dumnezeu, întrucît el tinde a reduce totul la sentimentul Existenței unice și indistincte, la modul de a exista în devălmășie cu

[1] Harald Höffding, *Philosophie de la réligion, 1908*, pp. 90—100

Principiul vieții. Inspirația mistică susține forma originară a religozității, după catolici, a ireligiozității, *magia,* care e inspirată de atracția fascinantă a vieții în formele ei impulsive, instinctive, somnambulice. Firește, în magie sunt prezente embrionar elemente caracteristice ale credinței, întocmai cum în credință subzistă vibrația mistică, aci comprimată, aci dirijată în marginile credinței care a dat un conținut concret indistinctului panteist al trăirii originare mistice. Misticismul nu e tolerat de credință decît în urma unei profunde transformări : din scop în sine, el a devenit un mijloc în serviciul lui Dumnezeu și al moralei. Persistența misticismului în religie nu surprinde, pentru cuvîntul că fenomenul se înregistrează, ca un motiv subteran, în toată cultura : omul, care simte, gîndește și lucrează, trăiește nu numai ca individ, dar și ca parte a Existenței cu care comunică prin subtile fire cosmice.

Dimpotrivă, polul credinței stimulează totdeodată cunoștința și reprezentarea de Dumnezeu, sub acțiunea permanentă și binefăcătoare a moralei și filosofiei care sînt forme autonome ale culturii, prima chiar o funcție creatoare ca și religia, dar infinit mai slabă prin puterile ei, de aceea ea se alipește de religie, dînd acesteia sublimitatea Binelui și cerîndu-i în schimb puterea covîrșitoare a Sacrului. Spiritualizarea religiei e de precădere o moralizare, dar și o abstractizare filosofică.

Pînă aci am rezumat mai ales funcția de cunoaștere a celor doi poli. În afară de orientarea spre o realitate spirituală acorporală și suverană, cele două polarizări ale religiei sunt de precădere funcții de creație, de modelare a omului, și anume sunt acele funcții care ajută avîntul tuturor celorlalte funcții de creație, chiar dacă unele din acestea a-

jută religia să atingă culmile realizării de sine. Misticismul și religia sunt rituri, culturi: prima este chiar, sub forma magiei, o tehnică. Alfred Loisy dezvăluie chiar fondul practic al cultelor: „principiul cultului e totdeauna interesul“ [1]. Așadar, misticismul și credința religioasă sunt manifestații ale acțiunii; ele nu-și pierd timpul cu speculații, spune Durkheim *(Les formes élémentaires*, 581).

În sfîrșit, trecînd de la cele două funcții ale religiei, la izvoarele lor, repetăm că religia, în ambele polarizări, nu este o depășire a experienței, cum se admite mult prea des, din cauza înțelesului defectuos al experienței, adică din cauza limitării nefirești a cîmpului posibil empiric. Experiența e acceptarea datului, e umilință în fața realității, e devotament față de obiect, e renunțarea la puterea „creatoare“ a gîndirii, de origine mistică, în urma identificării omului cu Divinitatea creatoare. „Puțin importă că o idee e cauza sau efectul experienței; ea trebuie să fie încercată în experiență“, spune Höffding care de asemenea acceptă experiența religioasă *(Op. cit.*, 97).

Dacă are dreptate *Giovanni Gentile* că religia este „exaltarea obiectului“ sustras legăturii cu subiectul, care este activitatea concretă, în timp ce Dumnezeu e „obiectul“, „altul“, „transcendentul“ [2], atunci experiența, datorită receptivității ei, datorită respectului față de dat, e prin esență religioasă. Astfel se adevărește că a înrădăcina religia în experiență nu înseamnă degradarea, ci înnobilarea și suprema garanție a elementelor ei de realitate.

[1] A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 165.
[2] G. Gentile, *Discorsi di religione*, ed. III, 1934. „Religia este această statornicire și uitare a omului în obiectul conștiinței sale“ (p. 59).

CUPRINS

Prefață. Dualism și antinomie . . . V
Tabel cronologic XXIII
Notă asupra ediției XXXIII

Prefață 1

Introducere. Știință, filosofie și religie 5

Despre misticism

1. Misticitate și misticism 21
2. Misticism și mister 27
3. Experiența mistică. Este misticismul o cunoștință a lui Dumnezeu? 35
4. Transă și misticism 52
5. Existența misticismului: „Sentimentul existenței ca unitate" 55
6. Misticismul ca principiul panteismului și idealismului sau misticismului ca resortul imanenței 62
7. Iubirea ca principiul misticismului superior 82
8. Tipurile și momentele istorice ale misticismului 89
9. Via mystica 106
10. Rezumat și concluzii 112

Despre credință

1. Cei doi poli ai religiei 119
2. Esența credinței în genere 128
3. Credința—opinie și credința—certitudine absolută 142
4. Esența credinței religioase. *Fides și Fiducia* 164
5. Credință și știință. Conflict sau armonie? . . 174
6. Esența religiei în genere și a creștinismului îndeosebi 190
7. Valoarea teoretică și practică a religiei 202

Lector : ECATERINA TARĂLUNGA
Tehnoredactor : GEORGETA CÎRSTEA

Bun de tipar : 08.03.1993. Coli tipar 8,25
Tiraj : 4.500 ex. broşate

Tiparul executat sub c-da nr. 199 la
Societatea Comercială — Editură şi Imprimerie
„Porto-Franco" S.A. Galaţi
B-dul George Coşbuc nr. 223 A
România

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026